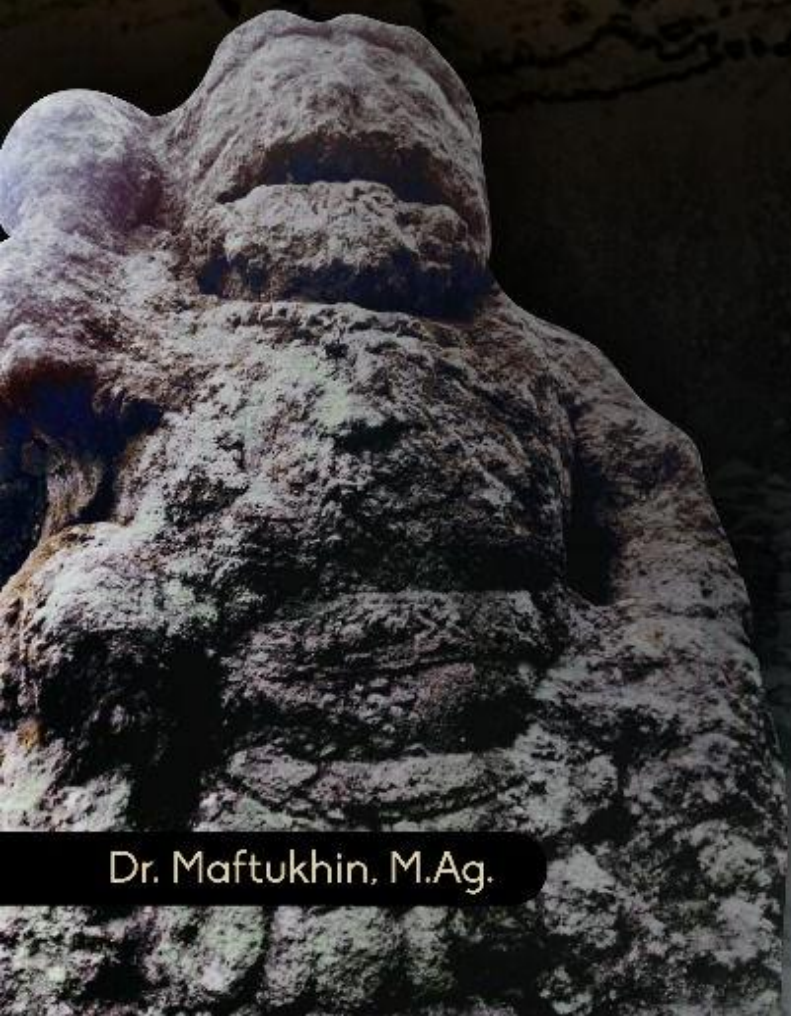
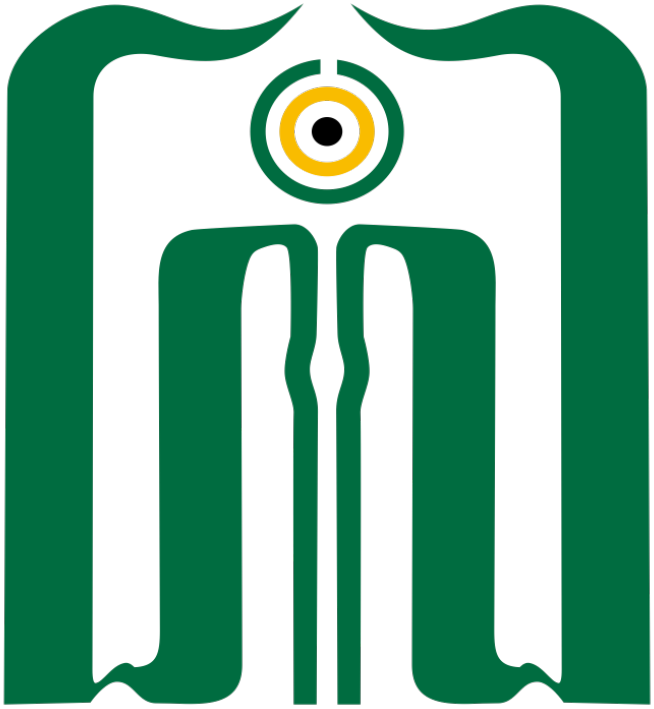
Melacak Jejak SPIRITUALITAS

Bhinneka Tunggal Ika & Visi Penyatuan Nusantara



Dr. Maftukhin, M.Ag.



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SAYYID ALI RAHMATULLAH
TULUNGAGUNG

Dr. Maftukhin, M.Ag. (Ketua)
Akhol Firdaus, M.Pd. (Anggota)
Dr. A. Rizkon Khamami, Lc., M.A. (Anggota)

Melacak Jejak SPIRITUALITAS

Bhinneka Tunggal Ika & Visi Penyatuan Nusantara

Institute for Javanese Islam Research

Melacak Jejak Spiritualitas Bhinneka Tunggal Ika dan Visi Penyatuan Nusantara

Copyright © Dr. Maftukhin, M.Ag., Akhol Firadus, M.Pd., Dr. A. Rizkon Khamami, Lc., M.A., 2017

Co Researcher: Gedong Maulana Kabir, Dian Kurnia, Khoirul Fata, Fatimatus Zahro.

Hak cipta dilindungi undang-undang
All right reserved

Penyunting: Saiful Mustofa
Layout: IAIN Tulungagung Press
Desain cover: Diky M. F
viii+ 160 hlm: 14,8 x 21 cm
Cetakan Pertama, Juni 2017
ISBN: 978-602-61824-1-8

Diterbitkan oleh:
IAIN Tulungagung Press bekerja sama dengan
Institute for Javanese Islam Research (IJIR)
Jl. Mayor Sujadi Timur No. 46 Tulungagung
Telp/Fax: 0355-321513/321656/085649133515
Email: iain.tulungagung.press@gmail.com

Sanksi Pelanggaran Pasal 113
Undang-Undang Nomor 28 Tahun 2014 tentang Hak Cipta

(1) Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp.100.000.000,00 (seratus juta rupiah).

(2) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp.500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

(3) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp.1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah).

(4) Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp. 4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah).

KATA PENGANTAR

Buku yang hadir di tangan pembaca ini merupakan hasil penelitian sejarah. Penelitian dilakukan sebagai hasil kerja sama Dinas Pariwisata Pemuda dan Olahraga Kabupaten Tulungagung bersama dengan Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Tulungagung. Dalam pelaksanaannya, penelitian dilakukan secara bersama-sama oleh Lembaga LP2M dengan *Institute for Javanese Islam Research* (IJIR).

Pada awalnya penelitian bertajuk "Kajian Ilmiah tentang Bhinneka Tunggal Ika untuk Mendukung Pengembangan Wisata Minat Khusus di Kabupaten Tulungagung". Dalam perkembangannya, selama proses penelitian berlangsung, penelitian lalu memfokuskan perhatiannya pada tema "Melacak Jejak Spiritualitas Bhinneka Tunggal Ika dan Visi Penyatuan Nusantara di Bumi Tulungagung". Penelitian yang berlangsung selama empat bulan ini telah menjadi penelitian sejarah dengan menggunakan *theoretical framework* yang baru dalam menafsirkan warisan benda-benda sejarah dan arkeologi yang berjajar ditemukan di Tulungagung, terutama di kawasan Selatan dan Barat.

Penelitian dipimpin langsung oleh Dr. Maftukhin, M. Ag., bukan dalam kapasitas sebagai Rektor IAIN Tulungagung, tetapi karena seluruh ide besar penelitian ini lahir dalam proses diskusi panjang bersama dengan sejumlah kolega di

IAIN Tulungagung. Hasil penelitian tidak hanya menyajikan sejarah Tulungagung, setidaknya dalam rentang waktu seribu tahun terakhir, sejak periode pemerintahan Mataram Kuno, di bawah Maharaja Erlangga. Lebih dari itu, penelitian juga berhasil memberikan tafsir baru dalam melihat sejarah visi penyatuan Nusantara dan spiritualitas bhinneka tunggal ika yang telah dipupuk dari zaman ke zaman.

Sebagaimana yang dirumuskan dalam kesimpulan dan rekomendasi, penelitian ini bisa ditandaklanjuti menjadi acuan untuk melihat kembali sejarah Tulungagung sebagai lokus paling penting dalam sejarah visi penyatuan Nusantara dan spiritualitas bhinneka tunggal ika. Bagi pemerintah Kabupaten Tulungagung, penelitian ini juga potensial dijadikan acuan untuk membuat kebijakan daerah, terutama dalam perawatan situs-situs sejarah, dan pengarusutamaan Pancasila dan ajaran bhinneka tunggal ika.

Terima kasih yang tidak terhingga disampaikan kepada Dinas Pariwisata Pemuda dan Olahraga Kabupaten Tulungagung sebagai pihak yang mendanai penelitian ini. Peran besar ketua DPRD Tulungagung, Supriono, SE., M.Si, sangat besar sebelum dan seduah penelitian ini berlangsung. Begitu pula dengan kontribusi Pemerintahan Kabupaten, terutama Bupati Tulungagung, Syahri Mulyo, SE., telah menjadikan seluruh proses penelitian ini dapat dilakukan dengan mudah. Terima kasih juga kepada Ketua Majelis Luhur Kepercayaan Indonesia (MLKI) Kabupaten Tulungagung, Ir. Sukriston, dan seluruh komunitas adat yang telah menjadi bagian aktif selama proses pengumpulan data dilakukan. Terima kasih juga disampaikan kepada Bambang Karjono dan Drs. M. Dwi Cahyono karena memberikan informasi awal yang sangat berharga bagi penelitian ini. Secara khusus, terima kasih tidak juga kepada Eva Kusuma Sundari, DPR RI dan

Kaukus Pancasila, yang menjadi bagian aktif proses diseminasi hasil penelitian dan selama proses publikasi berlangsung.

Dengan menginsyafi pelbagai kelemahan, penelitian ini selalu terbuka untuk kritik dan saran masukan yang konstruktif sangat besar manfaatnya untuk membangun tradisi keilmuan dan temuan-temuan ilmiah yang lebih maju di masa yang akan datang.

Tulungagung, 1 Juni 2017

DAFTAR ISI

BAB I PENDAHULUAN.....1

A. Kegelisahan Intelektual.....1
B. Kontribusi Pengetahuan.....7
C. Metodologi.....9

BAB II MELACAK JEJAK SPIRITUALITAS BHINNEKA TUNGGAL IKA DI BUMI TULUNGAGUNG.....15

A. Spiritualitas Bhinneka Tunggal Ika dalam Kilasan Sejarah.....15
1. Narasi Bhinneka dalam Sastra *Kakawin*.....15
2. Bhinneka Tunggal Ika sebagai Sintesis-Mistis.....19
B. Trauma Pembelahan Wilayah dan Tonggak Visi Penyatuan.....26
1. Tonggak Visi Penyatuan Jawa.....26
2. Melihat Ulang Kesejarahan Mataram Kuno di Jawa Wilayah Timur.....31
3. Mengabadikan Visi Penyatuan Jawa dan Jejaknya di Tulungagung.....37
4. Jawa Sesudah Pembelahan Wilayah dan Jejaknya di Tulungagung.....46
C. Kamal Pandhak, Wisesapura, Bhayalango: Tulungagung sebagai Tanah Haram....62

BAB III BERTOLAK DARI TRAUMA, MERAJUT EKSPERIMEN KEDUA.....79

A. Pemersatu Janggala dan Panjalu.....81
B. Kontinuitas Sejarah dan Doktrin Kebhinnekaan.....86
C. Tantangan atas Visi Penyatuan.....90
D. Menyongsong Pematangan *Cakrawala Mandala*....96
E. Cakrawala Mandala Nusantara.....102
F. Gayatri sebagai Jembatan Mengabadikan Ajaran Bhinneka Tunggal Ika dan Visi Penyatuan Nusantara..... 106

BAB IV TULUNGAGUNG SEBAGAI SITUS PENTING DOKTRIN BHINNEKA TUNGGAL IKA DAN VISI PENYATUAN NUSANTARA.....115

A. Tentang Doktrin Bhinneka Tungggal Ika.....115
B. Kawasan Selatan Tulungagung sebagai Situs Bhinneka Tunggal Ika dan Tugu Penyatuan Nusantara.....128

BAB V KESIMPULAN DAN REKOMENDASI.....151

A. Kesimpulan.....151
1. Gayatri Rajapatni dan Narasi Bhinneka Tunggal Ika.....151
2. Hubungan Primordial Gayatari Rajapatni dengan Tulungagung.....153
B. Rekomendasi.....151
DAFTAR PUSTAKA.....157

BAB I
PENDAHULUAN

A. Kegelisahan Intelektual

Penelitian ini bermula dari aksioma kultural yang berkembang di Tulungagung. Aksioma kultural tersebut adalah personifikasi narasi bhinneka tunggal ika pada sosok Śrī Gayatri Rājapatni. Kota ini sangat membanggakan Ratunya. Alasannya sangat masuk akal, Ibu suri Wilwatikta itu didharmakan di Boyolangu, Tulungagung.[1] Candi Prajñāpāramitāpurī—meski hanya tersisa 'reruntuhannya', masih menyimpan sejuta kenangan tentang kemegahan Ratu Majapahit tersebut.[2] Ia begitu dihormati oleh masyarakat Tulunggagung, dari dulu hingga saat ini. Sebagian besar masyarakat begitu meyakini bahwa sang Ratu adalah arsitek ide bhinneka tunggal ika yang menjadi dasar bagi kebangsaan Indonesia modern.

Aksioma kultural tersebut telah membangkitkan suatu imajinasi bahwa Tulungagung itu sendiri adalah situs penting bhinneka tunggal ika. Imajinasi tersebut juga

[1] Untuk sementara ulasan ini berpedoman pada tafsir atas wirama 69/2 dan 74/1 *Nāgarakṛtāgama* yang menegaskan bahwa salah satu candi pendharmaan Rājapatnī berada di Bhayālangö, sebelum memaparkan polemik-polemiknya. Sebagian ahli berpandangan bahwa Bhayālangö adalah daerah Boyolangu, Tulungagung, saat ini. Lihat misalnya, Stutterheim, *BKI,* edisi 89 tahun 1932 dan edisi 95 tahun 1937

[2] Nama Candi Prajñāpārimitāpurī tidak begitu dikenal saat ini karena lebih populer dengan nama Candi Gayatri. Lihat, *Liflet Candi Gayatri* yang diterbitkan oleh Pemerintahan Kabupaten Tulungagung (tanpa tahun).

lahir dari pengaruh kuatnya figur Rājapatni. Bagi masyarakat Tulungagung, Rājapatni adalah simbol 'kearifan' dan kesakralan masa lalu kota ini. Penghormatan demikian tentu tidak berlebihan, mengingat, dalam *Kakawin Nāgarakṛtāgama* sekalipun, nama Rājapatnī memang sangat dimuliakan. *Kakawin* bahkan memberikan porsi yang sangat panjang untuk melukiskan peristiwa *śrādda*—peringatan dua belas tahun mangkatnya Rājapatnī, pada 1362 dengan segenap persembahan puja-pujinya. Porsi ini dianggap tidak lazim karena *Kakawin* ini sesungguhnya ditulis oleh bhūjangganya untuk melukiskan wilayah-wilayah kerajaan [*Deśawarṇana*].[3]

Tentang sosok Rājapatni yang begitu megah, wirama 2/1 *Nāgarakṛtāgama* melukiskannya dengan begitu sempurna, *"Ndang sang śrī rājapatni prakaśita sira mātāmaha śrī narēndra, sang lwir pāwak bhaṭarī parama bhagawatī catraning rāt wiśēṣa."* [Adapun Śrī Rājapatni (Baginda Raja Putri Dyah Gayatri) yang amat tersohor adalah nenek Baginda Raja, ibarat Bhatari Parama Bhagawati sebagai pelindung negeri yang terkemuka].[4] Pujian ini cukup menggambarkan bagaimana figur Rājapatni yang begitu dihormati pada zamannya.

Meski begitu, alegorisme tentang Rājapatni itu belumlah cukup untuk menyokong aksioma kultural bahwa sosok tersebut adalah arsitek doktrin bhinneka tunggal ika. Apalagi bila doktrin tersebut dikaitkan dengan pondasi kebangsaan Indonesia modern. Tidak banyak informasi yang bisa diolah untuk melengkapi informasi tentang Ratu Majapahit tersebut. Di Tulungagung, 'reruntuhan' Candi Prajñāpārimitāpurī sampai saat ini juga tetap dibiarkan 'membisu' dan tidak memberikan informasi tambahan

[3] Zoetmulder, *Kalangwan: Sastra Jawa Kuno Selayang Pandang,* (Jakarta: Penerbit Djambatan, 1994), hal. 442-3

[4] I Ketut Riana, *Kakawin Dēśa Warṇnana uthawi Nāgarakṛtāgama,* (Jakarta: Kompas, 1999), hal. 56

apapun yang berharga tentang ketokohan Rājapatni.

Intinya, aksioma kultural tentang Rājapatni dalam hubungannya dengan doktrin bhinneka tunggal ika masih membutuhkan tumpukan argumentasi dan pembuktian. Harapan menjadikan Rājapatni sebagai personifikasi bhinneka tunggal ika—dan dengan begitu menjadikan Tulungagung sebagai salah satu simbol kebhinnekaan Indonesia, masih harus terbentur dengan lemahnya bukti-bukti sejarah.

Pertama, secara historis narasi bhinneka tunggal ika sendiri secara eksplisit baru ditemukan dalam *Kakawin Sutasoma* karya Mpu Tantular. *Kakawin* hampir tidak memiliki hubungan dengan Rājapatni, di samping *Kakawin* tidak dipersembahkan untuk Ratu Majapahit tersebut, periode penulisannya juga besar kemungkinan berlangsung sesudah Rājapatni mangkat. Bila *Kakawin Nāgarakṛtāgama* begitu memuja Rājapatni maka *Kakawin Sutasoma* sama sekali tidak menyinggungnya.

Sejarah *mainstream* memastikan bahwa narasi bhinneka tunggal ika lebih dipersonifikasi kepada sosok Mpu Tantular karena dialah orang yang pertama kali menarasikan ide tersebut. Lebih lanjut, *Kakawin Sutasoma* memang diidentifikasi sebagai cerita Buddha,[5] akan tetapi dalam semua baitnya, *Kakawin* tidak ragu-ragu menampilkan suatu cara terbaik Buddhisme Mahayana dan Siwaisme terus hidup berdampingan, mencari titik temu, dan menapaki kesejatian yang tunggal.[6]

---

[5] Lihat, J. Ensink, *On the Old-Javanes and Cantakaparwa and Its Tale of Sutasoma,* ('S-Gravenhage-Martinus Nijhoff, 1967), hal. 11; J. Ensink, Sutasomas teachings to Gajavaktra, the snake and tigerss, *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde* 130 (1974), no: 2/3, Leiden, hal. 195-226; S. Supomo, Lord of the mountains in the fourteen century *Kakawin*, *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde* 128 (1978), no: 2/3, Leiden, hal. 281-297

[6] Zoetmulder, *Ibid,* hal. 435

Sosok Sutasoma sendiri merupakan inkarnasi Buddha. Inilah pokok cerita *Kakawin*. Hubungan antara Buddhaisme dan Śiwaisme hampir memenuhi semua baitnya. Pada intinya, penggubah *Kakawin* ingin menegaskan, melalui ajaran-ajaran Sutasoma kepada murid-muridnya, Buddha maupun Śiwa dipandang sebagai jalan menuju pelepasan terakhir, jalan kesempurnaan (*sūnyatā*). Meski sebagian ahli melihat kecenderungan *Kakawin* menonjolkan ajaran Buddha, akan tetapi tidak bisa disangkal bahwa Sutasoma juga merupakan representasi sintesis Śiwa-Buddha yang sudah sangat mengakar dalam kesadaran religius masyarakat Jawa pada zamannya.

Kakawin diperkirakan digubah pada periode Rājasanagara atau Hayam Wuruk, ketika Majapahit sedang di puncak kegemilangannya. Zoetmulder memastikan bahwa periode penulisan terjadi antara tahun 1365-1389, ketika *Nāgarakṛtāgama* selesai ditulis dan sebelum Hayam Wuruk mangkat. Sekali lagi, secara periodesasi *Kakawin* hampir tidak memiliki hubungan dengan Śrī Gayatri Rājapatni. Dengan begitu, narasi bhinneka tunggal ika—sejauh yang dimaksud adalah ajaran-ajaran Sutasoma, hampir tidak memiliki hubungan primordial dengan Rājapatni.

Hanya bila narasi bhinneka tunggal ika dipahami dalam kerangka sintesis Śiwa-Buddha,[7] ketokohan Rājapatni baru mungkin dipertimbangkan. Alasannya, ia adalah putri sulung Kṛtanagara, Raja Singhasari terakhir, yang dikenal dengan visi besarnya, penyatuan Nusantara, dan dalam bidang keagamaan, Kṛtanagara adalah representasi sintesis Śiwa-Buddha dalam bentuknya yang paling matang.[8] Sebagaimana

[7] Lihat, Angela Hobart, "The Enlightened Prince Sutasoma: Transformations of a Buddhist Story", *Indonesia*, no. 49 (1990): 88-89.

[8] Bernard H.M. Vlekke, *Nusantara: Sejarah Indonesia,* (Jakarta: Kepustakaan

cerita *Nāgarakṛtāgama*, Rājapatni adalah putri sulung Kṛtanagara yang paling mungkin mewarisi visi besar ayahnya.[9] Di masa transisi Singhasari menuju Majapahit, sulit ditemukan tokoh sekapasitas Rājapatni yang bisa mengawetkan dan mentransformasikan visi besar Raja Kṛtanagara.[10]

Dalam kerangka seperti inipun, narasi bhinneka tunggal ika tidak mungkin dipersonfikasikan hanya kepada Rājapatni seorang diri. Mungkin lebih tepat dikatakan, Rājapatni adalah bagian dari suatu matarantai panjang gagasan besar yang berhasil diawetkan dari zaman ke zaman. Besar kemungkinan doktrin bhinneka tunggal ika merupakan doktrin kuno yang sudah tumbuh di Jawa, jauh sebelum Mpu Tantular menarasikannya.

Kedua, aksioma bahwa Rājapatni adalah arsitek doktrin bhinneka tunggal ika juga akan terbentur oleh sejarah kanon yang bersifat malesentris.[11] Suka tidak suka, sejarah Nusantara telah menjadi sejarah laki-laki. Sejarah hanya bercerita tentang tokoh-tokoh dan raja-raja laki-laki dari generasi ke generasi. Perempuan jarang sekali mendapat tempat yang selayaknya dalam sejarah. Harus dikatakan, sejarah Nusantara telah menjadi narasi yang ditulis oleh laki-laki dan untuk kepentingan supremasi laki-laki.[12] Dalam konteks seperti ini, nama Rājapatni sulit ditemukan secara proporsional dalam

Populer Gramedia, 2016), hal. 55

[9] Lihat Earl Drake, *Gayatri Rajapatni: Perempuan di Balik Kejayaan Majapahit,* (Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2012), hal. 4-5.

[10] Earl Drake, *Ibid,* hal. 168-169

[11] Kritik demikian biasanya dinisbatkan pada kritis feminisme dalam penulisan sejarah yang selalu disusun oleh dan untuk kepentingan laki-laki. Meskipun kritis feminisme jarang yang spesifik berbicara tentang sejarah dan lebih menyasar pada paradigma ilmu sosial dan humaniora secara umum, akan tetapi kritik tersebut sesungguhnya dapat diterapkan juga dalam diskursus sejarah. Untuk mendapatkan gambaran yang memadai tentang kritik feminisme lihat, Sulamit Reinharz, *Feminist Research in Social Method,* (New York: Oxford University Press, 1992), hal. 42; Gayle Letherby, *Feminst Research in Theory and Practices,* (Buckingham: Open University Press, 2003), hal. 19

[12] Gayle Letherby, *Ibid,* hal. 19-20

sejarah karena peminggiran sistematis model penulisan sejarah yang malesentris.

Bukan hanya nama Rājapatnī, tetapi juga gagasan-gagasan besarnya telah tenggelam dalam sejarah kanon Indonesia yang malesentris. Inilah yang menjelaskan mengapa kemegahan tokoh ini tidak pernah mendapatkan tempat yang selayaknya dalam catatan sejarah.[13] Meski ada petunjuk dalam *Kakawin Nāgarakṛtāgama* bahwa tokoh ini memiliki peran besar dalam membangun visi penyatuan Nusantara dan mentrasformasikan doktrin bhinneka tunggal ika, akan tetapi sejarah kanon lebih memilih 'melupakannya'.

Secara keseluruhan, baik aksioma kultural bahwa Rājapatni merupakan simbol doktrin bhinneka tunggal ika maupun aksioma Tulungagung sebagai lokus terpenting ajaran bhinneka, merupakan aksioma yang perlu diuji lagi kebenarannya. Aksioma lebih meyakinkan dalam kepercayaan masyarakat Tulungagung daripada dalam bukti-bukti empiris dan dalam sejarah kanon Indonesia modern. Atas dasar inilah penelitian ini dirancang sebagai penelitian yang berupaya mengembangkan cara pandang [perspektif] baru untuk melihat kembali data-data arkeologis dan catatan sejarah. Upaya ini diperlukan untuk melahirkan tafsir baru yang bisa menguji kebenaran aksioma-aksioma kultural tersebut.

Secara lebih spesifik, kegelisahan intelektual dalam riset ini berfokus pada tiga pertanyaan mendasar: *pertama*, bagaimana mengaitkan doktrin bhinneka tunggal ika dan visi penyatuan Nusantara dengan data-data arkeologis yang ditemukan di kawasan Tulunggagung, terutama subkawasan Selatan dan Barat?

[13] Contoh sederhana misalnya proyek 'raksasa' penulisan sejarah Indonesia yang pernah dilakukan oleh Departemen Pendidikan dan Kebudayaan pada masa Nugroho Notosusanto, tidak pernah menyinggung tentang keberadaan dan peran besar tokoh Śrī Gayatri Rājapatni.

Kedua, bagaimana mengaitkan visi penyatuan Nusantara yang dirintis sejak masa Erlangga, Singhasari, dan Majapahit dengan data-data arkeologis di Tulungagung?

Ketiga, bagaimana melihat hubungan primordial antara Śrī Gayatri Rājapatni dengan doktrin bhinneka tunggal ika dan visi penyatuan Nusantara, dan dengan begitu melihat juga hubungan primordial dua gagasan besar tersebut dengan Tulungagung di masa lalu dan sekarang?

B. Kontribusi Pengetahuan

Lebih jauh, penelitian ini diproyeksikan menjadi penelitian sejarah yang mampu menafsir ulang warisan-warisan arkeologi yang terhampar di bumi Tulungagung. Penelitian memang tidak dirancang sebagai penelitian arkeologi maupun filologi, akan tetapi lebih pada upaya menyediakan kerangka logis [perspektif] untuk membaca kembali pelbagai kodifikasi dan tabulasi data-data arkeologi dan filologi yang sudah disediakan oleh para ahli. Artinya, penelitian memang tidak difokuskan untuk melahirkan gugusan data-data baru baik dalam bidang arkeologi maupun filologi, akan tetapi lebih difokuskan untuk mengupayakan tafsir yang lebih memadai untuk memahami pelbagai warisan benda-benda arkeologi, susastra, dan oral histori yang berkembang di masyarakat.

Dalam konteks Tulungagung, upaya rintisan untuk mengaji warisan benda-benda arkeologi bukannya belum pernah dilakukan. Sebaliknya, seluruh benda arkeologi di kawasan ini bahkan sudah dikaji dengan sangat serius oleh para peneliti Belanda dan Eropa, bahkan upaya yang sama juga dilakukan oleh para ahli dalam negeri dan putra Tulungagung sendiri.

Di tingkat lokal upaya tersebut misalnya, pernah dilakukan oleh Dwi Cahyono, dkk. sehingga melahirkan suatu karya yang sangat penting bagi pendalaman atas benda-benda arkeologi dan sejarah Tulungagung. Upaya tersebut lalu didokumentasikan dalam sebuah naskah bertajuk *Tapak Budaya Tulungagung* (*Tabuta*) (2010). Dapat dikatakan, inilah naskah paling lengkap sejauh ini—yang ditulis putra Tulungagung—dan berhasil memaparkan pelbagai warisan arkeologi dan sejarah kota Tulungagung. Sayangnya, upaya tersebut masih pada taraf tabulasi sehingga hanya menghasilkan suatu necara benda-benda arkeologi untuk merangkai sejarah Tulungagung dari generasi ke generasi.

Harus dikatakan, upaya menafsirkan warisan benda-benda arkeologi secara tematik, dan menempatkan benda-benda arkeologis tersebut dalam bentangan sejarah gagasan dan sejarah Nusantara, masih merupakan rintisan. Upaya 'ambisius' inilah yang hendak diwujudkan melalui penelitan ini. Dengan begitu, kontribusi besar yang diharapkan dari penelitian ini adalah: *pertama*, menempatkan warisan-warisan arkeologis di kawasan Tulungagung di tempatnya, yakni dalam bentangan sejarah penyatuan Nusantara dan dalam evolusi ajaran bhinneka tunggal ika sehinga mencapai pematangannya pada masa Majapahit, atau lebih tepatnya pada masa Śrī Gayatri Rājapatni.

Kedua, upaya di atas akan membuka jalan untuk melihat kembali bagaimana benda-benda sejarah di Tulungagung bisa memberikan, atau setidaknya melengkapi, informasi tentang visi penyatuan nusatara dan doktrin bhinneka tunggal ika, dari zaman ke zaman, sejak periode Erlangga, Singhasari, dan Majapahit. Melalui upaya tersebut, penelitian diproyeksikan mampu menampilkan masa lalu Tulungagung sebagai lokus utama pematangan doktrin bhinneka tunggal ika.

Ketiga, menampilkan sosok Śrī Gayatri Rājapatni dalam porsi yang selayaknya dalam matarantai sejarah kanon. Informasi-informasi dari *Kakawin Nāgarakṛtāgama* dan pelbagai prasasti pada masa Majapahit, seharusnya bisa ditafsirkan kembali untuk menggali sosok Rājapatni sebagai salah satu filsuf yang ikut mematangkan visi penyatuan Nusantara dan doktrin bhinneka tunggal ika. Upaya ini tentu harus ditempuh dengan terlebih dahulu menangguhkan kesimpulan-kesimpulan baku dalam sejarah kanon yang terlanjut bersifat malestream.

C. Metodologi

Penelitian ini bukanlah penelitian arkeologi maupun filologi. Penelitian tidak dirancang untuk membaca kembali benda-benda arkeologi dan naskah-naskah kuno secara filologis. Lebih tepat direpresentasikan bahwa penelitian ini merupakan penelitian sejarah. Secara konseptual, mungkin juga bisa disebut *etno-arkeologi* atau *historio-arkeologi*. Kedua terminologi sengaja dipilih untuk menegaskan sikap metodologis penelitian ini.

Penelitian berpandangan bahwa, periode kodifikasi benda-benda arkeologi [patung, relief, prasasti, dan candi] serta susastra Jawa sudah hampir tuntas. Hampir semua informasi penting dari sumber-sumber prasasti dan sastra *Kakawin* telah dikodifikasi sedemikian rupa oleh para ilmuwan pada dekade 1930-an, dan yang paling akhir pada dekade 1960-an. Tentu saja hal ini tidak menutup lahirnya tafsir baru yang mungkin dilakukan para ilmuwan di bidang arkeologi dan filologi. Meski begitu, sangat sedikit ruang sisa yang disediakan oleh dua kajian tersebut bila semangat penelitian hanya bermaksud melakukan kodifikasi atas benda-benda purbakala. Alih-alih berharap mendapat temuan baru, yang terjadi sesungguhnya hanya merupakan pengulangan atas

apa yang sudah dilakukan oleh para ilmuwan pendahulu.

Era kodifikasi sudah selesai, dan itu direpresentasikan oleh membanjirnya karya-karya kodifikasi baik yang disuguhkan oleh sarjana-sarjana Barat maupun sarjana dalam negeri sendiri. Untuk menyebut beberapa di antaranya, misalnya, *Oud-Javaansch Oorkonden* (1913) merupakan kumpulan transkripsi prasasti yang disusun oleh Dr. J.L.A. Brandes dan Dr. N.J. Krom merupakan transkripsi yang sangat utuh dan terus dirujuk oleh para ahli. Meski begitu, karya ini bukan satu-satunya. L.C. Damais juga melakukan kodifikasi yang hampir sama dan dibukukan dalam *Etudes d'Epigraphie Indonesienne* (1952). de Casparis menyusun *Selected Inscriptions from 7th to the 9th Century* (1956). Kodifikasi atas pelbagai prasasti juga dilakukan oleh ahli-ahli lain dalam pelbagai kumpulan karya mereka.

Dalam susastra kuno kita juga telah mewarisi transkripsi dan ulasan yang sangat terperinci dari para ahli. Untuk menyebut beberapa, Dr. Th. Pigeaud misalnya, telah menerjemahkan dan memberikan ulasan yang sangat terperinci atas *Kakawin Nāgarakṛtāgama* dalam naskahnya sebanyak lima jilid berjudul, *Java in the Fourteenth Centery: A Study in Cultural History* (1960-1963). Semua *Kakawin* Jawa kuno juga sudah disusun ikhtisarnya sekaligus diulas dengan sangat memadai oleh Zoetmulder dalam *Kalangwan: A Survey of Old Javannese Literature* (1974). Sekali lagi, contoh-contoh di atas hanya untuk menyebut beberapa naskah yang paling otoritatif yang paling sering dirujuk oleh para ahli.

Berpijak pada kenyataan bahwa periode kodifikasi sudah selesai, maka penelitian ini dirancang bukan untuk mengulang kodifikasi, melainkan menyediakan perspektif baru untuk menafsir ulang benda-benda sejarah dan susastra yang terkait secara langsung dengan tema bhinneka tunggal ika dan visi

penyatuan Nusantara, terutama terkait dengan situs-situs yang terhampar di Tulungagung. Atas dasar inilah penelitian memperkenalkan metode yang lebih bersifat brikolase, yakni *etno-arkeologi* atau *historio-arkeologi*.

Metode merupakan kombinasi antara etnografi dan arkeologi, atau lebih tepatnya etnografi yang berdimensi arkeologi. Jalan kombinasi ini diambil dengan argumentasi bahwa penelitian ini tidak bisa dipaksakan menjadi penelitian arkeologi murni karena pelbagai kelemahan. *Pertama*, di samping alasan konsentrasi keilmuan, alasan utama adalah ketersediaan sumber-sumber klasik berupa prasasti, relief, dan ragam situs penting yang selalu hanya meyisakan potongan-potongan menyerupai *puzzle*. *Kedua*, penelitian arkeologi umumnya cenderung terfokus pada benda-benda purbakala dengan mengabaikan seluruh sistem pengetahuan dan kesadaran masyarakat yang melingkupi keberadaan situs sejarah. Pandangan masyarakat dianggap bukan menjadi bagian penting dari lestarinya sebuah situs.

Akibat keterfokusan seperti ini, kajian arkeologi umumnya tidak berupaya memahami warisan masa lampau dengan melihat konstruksi kesadaran dan sistem pengetahuan masyarakat yang hidup melingkupi keberadaan situs-situs masa lalu. Penelitian sejarah dan arkeologi kemudian tanpa sadar telah menciptakan jurang yang cukup lebar antara masa lalu dan masa sekarang.

Atas dasar pertimbangan inilah, model etno-arkeologi diperkenalkan. Prinsipnya sesungguhnya adalah penelitian etnografi yang berbasis pada data-data arkeologi. Dalam model penelitian kontemporer, model kombinasi demikian dibenarkan dengan prinsip brikolase.[14] Secara sederhana,

[14] Secara sederhana istilah brikolase dapat dipahami sebagai model baru praktik penelitian yang dijalankan dengan memanfaatkan kekayaan teori, perspektif, metode, dan teknik baru. Para peneliti tidak pernah ragu untuk terus mencari terobosan baru

etnografi [*ethnography*] meneliti suatu sistem kebudayaan komunitas sosial tertentu dengan menghadirkan cara pandang mereka sendiri [*native's point of view*].[15] Upaya menghadirkan sudut pandang subjek yang diteliti, tidak memberi kemungkinan etnografi bisa dilakukan kecuali dengan totalitas, keterlibatan, intensitas, dan biasanya memerlukan periode yang panjang.[16]

Dalam konteks penelitian ini, cara pandangan masyarakat ditempatkan dalam posisi yang sangat tinggi untuk memahami bagaimana makna mendalam keberadaan situs-situs menjadi identitas yang penting bagi dirinya, baik pada masa sekarang maupun masa lalu. Etnografi digunakan untuk mendapatkan *native's point of view* masyarakat yang melingkupi pelbagai situs yang menggambarkan jejak-jejak doktrin bhinneka tunggal ika dan kemegahan figur Gayatri, di Tulungagung. Masyarakat merupakan pintu masuk untuk memahami apa makna situs-situs, bangunan candi, patung, dan relief sehingga mereka tetap memiliki keterpautan mental dan spiritual terhadap situs-situs tersebut.

Tentu saja, mempertimbangkan penelitian ini berdimensi arkeologi maka keberadaan situs itu sendiri harus dipahami berdasarkan tafsir dengan menggunakan kanon-kanon arkeologi dan sejarah. Meski begitu, data-data arkeologis yang dirujuk pada karya-karya primer akan dibaca sebagai sebuah sejarah gagasan untuk mendapatkan gambaran yang memadai tentang konstruksi kesadaran masyarkat yang beredar pada suatu zaman (*episteme*), di mana candi, prasasti, dan sastra dilahirkan. Inilah makna *historio-arkeologi* yang

dalam rangka menghasilkan produk pengetahuan yang jauh lebih kokoh dan memadai. Lihat, Norman K. Denzin dan Yvonna S. Lincoln, *Handbook of Qualitative Research,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hal. 2

[15] Amri Marzali dalam James P. Spradley, *Metode Etnografi*, (Yogyakarta: Titian Wacana, 1997), hal. xvi

[16] Julian M. Murchison, *Ethnography Essentials: Designing, Conducting, and Presenting Your Research,* (San Francisco: Jossey-Bass, 2010), hal. 4

dikehendaki oleh penelitian ini.

Model pembacaan demikian menegaskan kecenderungan penelitian untuk melihat sejarah sebagai sejarah gagasan yang mungkin saja tidak bersifat linear atau kronologis sebagimana dijumpai dalam penulisan sejarah-sejarah kanon. Penelitian ini bersifat arkeologis dalam pengertian sejarah gagasan. Pendek kata, hal yang paling menjadi konsen penelitian ini adalah *epistema* masyarakat dari zaman ke zaman, tempat bernaungnya gagasan yang melatarbelakangi lahirnya pelbagai karya sejarah seperti candi, relief, prasasti. Tentu saja model demikian mengacu pada model penulisan sejarah sebagaimana ditemukan dalam karya-karya Michel Foucault.[17] Pendekatan Foucault menjadi model yang penting bagi penelitian ini untuk melihat ulang gagasan yang ada di balik benda-benda sejarah.

Melalui pendekatan yang bersifat kombinasi ini, penelitian diharapkan tidak 'menghamba' pada batu, juga tidak menciptakan jurang yang menganga antara situs-situs sejarah dan pemahaman masyarakat. Melampaui semuanya, penelitian juga menjalankan prinsip triangulasi yang ketat dalam rangka menjamin keabsahan dan autentisitas hasil.[18] Secara teknis prinsip triangulasi dijalankan dengan melakukan verifikasi ketat, baik verifikasi antardata, maupun verifikasi antarsumber data. Penelitian diharapkan mampu menyuguhkan hasil yang benar-benar valid dan autentik.

---

[17] Analisis demikian didasarkan pada pendekatan arkeologi pengetahuan yang diperkenalkan oleh Michel Foucault. Menurut Foucault, analisis sejarah harus ditempuh dengan melibatkan epistema masyarakat—sejenis kesadaran zaman, yang membentuk wacana dan pengetahuan pada episode zaman tertentu. *Lihat misalnya,* Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge,* [London and New York: Routledge, 2002], hal. 90-91; *Lihat juga,* Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Othres Writings 1927-1977,* [New York: Pantheon Book, 1980], hal. 134-40

[18] Bruce L. Berg, *Qualitative Research Method for Social Sciences,* (USA: Allyn & Bacon A Pearson Education Company, 2001), hal. 16-17

BAB II
MELACAK JEJAK SPIRITUALITAS BHINNEKA TUNGGAL IKA DI BUMI TULUNGAGUNG

A. Spiritualitas Bhinneka Tunggal Ika dalam Kilasan Sejarah

1. Narasi Bhinneka dalam Sastra *Kakawin*

Narasi bhinneka tunggal ika ditemukan dalam *Kakawin*[1] *Sutasoma*. Sudah selazimnya, penelitian ini dimulai dengan penghampiran yang cukup terhadap *Kakawin* tersebut. *Kakawin* merupakan kisah Buddhis yang ditulis oleh Mpu Tantular pada periode puncak kekuasaan Majapahit [penulisan terjadi antara tahun 1365 hingga 1389 M]. Sebelum melangkah lebih jauh, penghampiran ini perlu diawali dengan menyuguhkan kisah *Sutasoma* terlebih dahulu.[2]

Sutasoma adalah putra mahkota kerajaan Hastina. Kerajaan sedang menghadapi serangan para raksasa, dan menurut ramalan kepala brahmin, *munīndra*, hanya putra

[1] *Kakawin* adalah jenis sastra yang berasal dari India dengan setiap *stanza* (bait) berisi empat baris, dengan setiap baris berisi jumlah *syllables* dan pola *metrical* tertentu dengan berdasar jumlah *syllable* yang tetap. Jenis sastra ini mengikuti model kavya dalam Sanskerta, puisi keraton yang bermetrik yang pernah berkembang di era raja Gupta (236-600 M.). Kata *Kakawin* diambil dari kata Jawa Kuno "kawi" (puisi) dan Sanskerta "kavya". Di samping memiliki pola metrikal yang khusus, *Kakawin* juga dapat ditandai memiliki keunikan tersendiri karena menggunakan bahasa Jawa Kuno.

[2] Di samping mengacu ikhtisar yang disusun oleh Zoetmulder, kisah singkat juga didasarkan pada naskah-naskah terjemahan dalam versi bahasa Indonesia, lihat misalnya Hastho Bramantyo dan Dwi Woro Retno Mastuti, *Kakawin Sutasoma* (Jakarta: Komunitas Bambu, 2009);

kerajaan yang dapat memusnahkan para raksasa. Maka raja Hastina, Śrī Mahāketu dan permaisuri Prajñadhari membuat pemohonan melalui *yoga* kepada arca Jina. Diwahyukan, sang Bodhissattwa sendiri yang akan lahir. Sutasoma akhirnya lahir sebagai inkarnasi sang Bodhissattwa. Kelahirannya ditandai dengan banyak peristiwa ajaib.

Raja dan seluruh rakyat berharap Pangeran muda Sutasoma menerima takdirnya, menduduki singgasana, berkeluarga, dan memerintah kerajaan karena itulah jalan *kemanunggalan* dengan Buddha. Sutasoma mengelak semua panggilan itu, dan memilih jalan keheningan untuk mencapai kesempurnaan [*śūnyatā*]. Ia akhirnya meninggalkan kerajaan untuk melakoni jalan sunyi sebagai petapa, di petapaan Bhaṭara Guru di Semeru. Dalam perjalanan menuju kesunyian itu, banyak gejala gaib yang membuktikan bahwa Sutasoma benar-benar inkarnasi Buddha yang mampu menaklukan segala nafsu, dan hanya hidup dipenuhi kasih.

Di sebuah pertapaan, Sutasoma bertemu dengan pimpinannya, Keśawa. Bersama dengan Keśawa, ia diajak bertemu dengan Sumitra, seorang petapa Buddha. Melalui Sumitra, Sutasoma banyak menyimak kisah tentang raja Daśahābu [sepuluh lengan], yang tidak lain adalah sepupunya sendiri. Daśahābu pada akhirnya adalah sekutu kerajaan Hastina. Sutasoma juga menyimak kisah inkarnasi Jayāntaka atau Puruṣāda [pelahap manusia], raksasa yang mengancam keselamatan Hastina.

Bersama Keśawa, Sutasoma terus melanjutkan perjalanan. Inti perjalanan sang pangeran adalah menundukan kejahatan dan angkara murka dengan sifat belas kasih dan cinta, di samping dalam rangka mencapai *śūnyatā*. Segeralah ia bertemu raksasa berkepala gajah, *Durmukha atau Gajamukha*, yang menakutkan. Raksasa yang mungkin dirasuki oleh Gaṇeśa

ini berhasil ditundukan. *Durmukha* memohon bisa menjadi murid Sutasoma, dan ia lalu mengajarkan jalan hidup seorang pengikut Budhha. Berikutnya, rombongan Sutasoma dihadang naga. Kali ini, *Durmukha* yang menghadapinya diajarkan untuk memasuki naga dengan cahaya ilmu sehingga meluluhkan kebuasan menjadi ketenangan dan keheningan. Bahkan saat bertemu harimau buas yang hendak memangsa anaknya, Sutasoma pun menyerahkan dirinya sebagai pengganti. Ia dilahap, tapi darahnya meluluhkan kebuasan. Atas kehendak dewa Indra, Sutasoma dihidupkan kembali. Semua yang buas akhirnya menjadi murid Sutasoma.

Kakawin pada akhirnya berisi tentang ajaran-ajaran Sutasoma tentang kesempurnaan kepada murid-muridnya. Perjalanan telah menjadikannya mencapai *Jina* [derajat Budhha tertinggi]. Kepada murid-muridnya, Sutasoma mengajarkan keadaan hening sempurna [*acintya-śūnya*]. Keadaan yang bisa ditempuh dengan kemurnian-kekosongan yang membebaskan [*nirmalabhawa-paramamokṣamārga*] atau dengan kematian [*paratra-mārga*]. Jalan pertamalah yang dipilih Sutasoma, yakni keadaan hening sempurna yang melintas batas hidup dan mati sehingga orang mampu melihat asal dan tujuan akhir manusia [*acintya-bhawana*].

Sutasoma mengajarkan tujuan *samādhi* dan yoga adalah mencapai Budhha tertinggi [*paramārtha Buddha*]. Derajat itu berakar pada keadaan yang tak mendua [*adwaya*] dan pengetahuan yang tak mendua [*parjñapāramitā*]. Baik pengikut Śiwa maupun Buddha, bisa mencapai derajat tertinggi memahami Yang Mutlak, Śiwatwa [hakikat Siwa] dan *Buddhatwa* [hakikat Buddha]. Kedua juga bisa salah, bila tidak bisa mencapai yang Mutlak. Dengan berbekal ajaran-ajaran ini, Sutasoma terus menundukkan angkara murka dengan *samādhi*. Ia terus mencapai kesempurnaan hingga sampai

pada derajat Wairocana. Takdir juga yang pada akhirnya mempertemukannya dengan Jayāntaka atau Puruṣāda. Ia harus turun dari *samādhi*-nya karena raja raksasa itu tengah menyiapkan rencana menangkap seratus raja untuk dipersembahkan pada Kāla.

Puruṣāda sudah mempersembahkan seratus raja, tapi Kāla belum puas. Kini Sutasoma, raja Hastina, menjadi sasarannya. Terjadilah pertempuran sengit dan mematikan antara Puruṣāda bersama sekutu-sekutunya, raja Kalingga, Magadha, dan Awangga menghadapi Sutasoma bersama Daśahābu. Dalam peperangan ini, Puruṣāda menyadari kemenyatuaannya dengan Rudra atau Śiwa (Īśwara), akhirnya menjelma menjadi Śiwa. Dalam wujudnya yang paling matikan, Śiwa menjelma menjadi api Kāla. Ia meluluh-lantahkan apa saja, rumah, candi-candi, dan bahkan dunia hampir dilahapnya. Dalam keadaan inipun, ia tidak bisa mencederai Sutasoma sebagai inkarnasi Buddha. Dengan latar peperangan ini, lahirlah bait abadi sebagai wujud ajaran Sutasoma [139.5] yang pada intinya Buddha dan Śiwa tunggal dalam hakikatnya.

Rwāneka dhātu winuwus wara Buddha Wiśwa,
bhīnnêki rakwa ring apan kĕna parwanosĕn,
mangkāng Jinatwa kalawan Śiwatatwa tunggal,
bhinneka *tunggal ika tan hana dharmma mangrwa*.

Budhha [Jina] dan Śiwa tunggal dalam hakikat, dan tidak ada *dhārma* yang mendua. Singkat cerita, Śiwa menyadari Sutasoma adalah Buddha, ia meninggalkan jasad Puruṣāda. Raja raksasa itu pun berhasil ditundukan dengan belas kasih dan cinta. Semua berguru pada Sutasoma. Ketentraman dan kedamaian dunia kembali dipulihkan. Ia bersama permaisurinya, Candrawatī, adik Daśahābu, kembali ke surga Jina.

2. Bhinneka Tunggal Ika sebagai Sintesis-Mistis

Dalam perspektif sastra *Kakawin*, Zoetmulder menetapkan Sutasoma sebagai *Kakawin* Buddhis. Nilai penting *Kakawin* tidak terletak pada kualitas sastranya karena banyak *Kakawin* dalam tradisi sastra Buddhis yang jauh lebih sastrawi. Dapat dikatakan, *Sutasoma* merupakan karya sastra yang relatif bertele-lete, komposisinya juga relatif tidak berimbang, tokoh-tokohnya banyak sekali akan tetapi karakter atau perawatakan tidak disuguhkan dengan sangat detail.[3]

Sisi permukaan teks Sutasoma potensial memicu para ahli untuk menafsirkan *Kakawin* sebagai refleksi kemenangan Buddhaisme atas Śiwaisme.[4] Sosok Kāla, Puruṣāda, dan Gajamukha adalah perwujudan Śiwa.[5] Rasa belas kasih dan cinta Buddha kepada seluruh makhluk yang termanifestasi dalam sosok inkarnasinya (Sutasoma), telah menaklukkan segala bentuk kejahatan dan kekuatan perusak pada sosok inkarnasi-inkarnasi tersebut. Pada akhirnya semua menjadi pengikut Buddha.[6] Meski begitu sisi terdalam *Kakawin*, sesungguhnya merepresentasikan suatu dinamika yang khas Jawa dan Nusantara.

Sebagaimana dinyatakan oleh Ann R. Kinney, *Kakawin* merepresentasikan suatu tata beragama yang terus mencari titik temu [sintesis] antara Buddha dan Śiwa,[7] suatu sintesis-tantris.[8] Ahli lain yang menyokong gagasan ini adalah Angela Hobart. Bagi Hobart, *Kakawin* merefleksikan transformasi

[3] Zoetmulder, *Ibid*, hal. 434-435

[4] *Lihat,* Soewito Santoso, "The 'Samaya' of Bharadah dan Kuturan", *Indonesia*, no. 17 (1974): 53

[5] Hall, "*Tradition of Knowledge*", hal. 21

[6] Zoetmulder, *Ibid*, hal. 348-349

[7] Ann R. Kinney, *Worshiping Siva and Buddha: The Temple Art of East Java* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003), hal. 24

[8] Bernard H.M. Vlekke, *Nusantara: Sejarah Indonesia*, (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2016), hal 35

Buddha dan Śiwa menjadi 'guruisme', yakni konsep lokal Jawa terkait dengan sintesis-mistis kedua agama.[9] Lebih jauh Kinney menjelaskan bahwa, sintesis Śiwa-Buddha dalam suatu sistem keagamaan dapat dijelaskan oleh kemiripan lima kosmik Buddha (Wairocana, Akshobhya, Ranasambhava, Amitabha dan Amoghasiddhi) dengan lima manifestasi Śiwa (Śadasiwa, Rudra, Mahadewa, Brahma, dan Wisnu). Menariknya lagi, dalam pengalaman religiusitas di Jawa, semua kosmik dan manifestasi tersebut dapat disembah di dalam kompleks candi yang sama.[10]

Pada akhirnya, warisan paling berharga yang disumbangkan *Kakawin* adalah potret utuh situasi religius pada masa Majapahit, terutama tentang tata keagamaan yang menampilkan keharmonisan di level tertinggi antara Śiwa dan Buddha Mahayana. Pandangan tentang penegasan supermasi atau penundukan di antara agama-agama, hampir tidak mendapat tempat dalam *epistema* masyarakat Jawa pada periode tersebut. Pendek kata, *Kakawin Sutasoma* hanya mungkin dipahami dalam kerangka sistesis-mistis sebagaimana dipaparkan di atas. Di luar cara pandangan tersebut, upaya memahami sejarah Jawa hanya akan selalu berujung pada kesalahpahaman.

Dalam konteks sintesis-tantris, doktrin bhinneka tunggal ika dengan sendirinya bukanlah narasi yang autentik milik Mpu Tantular, dan tentu saja bukan ajaran spesifik Sutasoma. Lebih tepat dikatakan, doktrin bhinneka tunggal ika merupakan kesadaran kolektif masyarakat. Mpu Tantular sesungguhnya hanya merepresentasikan dan mengabadikan kesadaran tersebut dalam sastra *Kakawin*. Sintesis-tantris sendiri sesungguhnya telah mengakar dalam tata kehidupan

[9] Angela Hobart, "The Enlightened Prince Sutasoma: Transformations of a Buddhist Story", *Indonesia*, no. 49 (1990): 78

[10] Ann R. Kinney, *Ibid*, hal. 24-25

masyarakat, jauh sebelum Majapahit berdiri, dan tentu saja sebelum naskah Sutasoma disusun. Gagasan tersebut bahkan bisa dilacak sejak awal periode Mataran kuno. Pada awal abad 10 M, kerajaan tersebut telah berpindah geografis dari Jawa wilayah tengah menuju ke timur.

Sejak periode tersebut, dalam bentuknya yang tidak kalah memukau, narasi bhinneka tungga ika sesungguhnya sudah ditemukan. Pada masa itu, Hindu dan Buddha sudah menjadi agama mayoritas masyarakat, akan tetapi ganasnya persaingan wangsa Shailendra dan wangsa Sanjaya, sama sekali tidak mencatatkan adanya perang agama. Di Jawa—dilacak sejak periode paling kuno sekalipun, tidak pernah ditemukan bukti-bukti adanya perang agama. Wangsa Shailendra adalah penganut Buddha, dan wangsa Sanjaya merupakan penganut Śiwa. Pudarnya kekuasaan dinasti Shailendra di Jawa, tidak lantas menjadikan raja-raja Sanjaya memaksa rakyat untuk hanya menyembah Śiwa. Raja-raja Mataram bahkan tetap menghormati bangunan-bangunan Buddha warisan Shailendra.

Hingga hari ini, Borobudur—warisan Shailendra, tetap berdiri berdampingan dengan monumen agung Rara Jonggrang warisan Sanjaya sebagai penguasa Mataram kuno sebelum pindah ke Jawa bagian timur. Menurut catatan Bernanrd H.M. Vlekke, sejak periode ini praktik-praktik penyembahan yang sangat eksklusif hampir tidak pernah ditemukan. Hadirnya agama baru tidak melahirkan perubahan mendasar bagi praktik-praktik pemujaan, tetapi justru menambah unsur dan pengayaan. Pendek kata, tidak ada pemaksaan bagi rakyat untuk menyembah Śiwa atau Buddha secara eksklusif, penghormatan terhadap kedanya bukan hanya diperbolehkan bahkan dianjurkan.[11]

[11] Bernard H.M. Vlekke, *Ibid*, hal. 35-36

Doktrin bhinneka tunggal ika dalam pengertian sintesis-mistis, sesungguhnya telah menjiwai Jawa sejak periode tersebut. Doktrin kuno ini lantas mengalami sintesis sedemikian rupa dengan keyakinan kosmologis kekuasan di Jawa. Harus dicatat, kerajaan-kerajaan di Jawa dibingkai dalam konsep kosmologis yang khas. Kerajaan dianggap sebagai replika alam semesta, dan raja sendiri adalah titisan atau penjelmaan dewa-dewa di bumi.[12] Kerajaan sebagai replika semesta dibangun di atas orientasi keserasian dengan dunia besar [*macro-cosmos*].[13] Dalam pertalian konsep kosmologi seperti ini, raja-raja Jawa menginsyafi dirinya sebagai bagian dari keharmonisan kosmos, dan oleh karena itu raja-raja hadir sebagai matarantai. Mereka adalah penjelmaan dewa-dewa.

Di panggung politik dan kekuasaan, raja-raja Jawa lalu menegaskan diri sebagai matarantai penguasa-penguasa pendahulu. Hampir tidak ada raja yang menegaskan diri sebagai penguasa baru. Prinsipnya, tidak ada *homo novus* [penguasa baru] di Jawa.[14] Kekuasaan silih berganti sejak Mataram, Kadiri, Singhasari, dan Majapahit, akan tetapi semua raja Jawa selalu menegaskan dirinya sebagai matarantai atau penerus raja-raja pendahulu. Bila seandainya seorang raja benar-benar seorang *homo novus* maka dicarilah pelbagai cara untuk mendaku diri sebagai keturunan, atau setidaknya pewaris sah penguasa pendahulu.[15]

---

[12] Titi Surti Nastiti, *Perempuan Jawa: Kedudukan dan Peranannya dalam Masyarakat Abad VIII-XV*, (Bandung: Pustaka Jaya, 2016), hal. 32-33

[13] Lihat, Hasan Djafar, *Girīndrawardhana: Beberapa Masalah Majapahit Akhir*, (Jakarta: Yayasan Dana Pendidikan Buddhis Nalanda, 1978), hal 32

[14] Lihat, Poerbatjaraka, *Riwajat Indonesia I*, (Djakarta: Pembangunan, 1952), hal. 55

[15] Bahkan model legitimasi demikian terus diwarisi oleh pemimpin-pemimpin pemerintahan dalam pengalaman Indonesia modern. Doktrin kosmologi kekuasaan dalam tradisi Jawa telah membuat semua pemimpin seperti tidak memiliki kepercayaan diri bila tidak menegaskan dirinya memiliki matarantai dengan penguasa-penguasa Jawa di zaman kuno. Intinya, tidak pernah ada penguasa *homo novus* di Jawa dan Nusantara.

Sintesis-tantris di satu sisi dan konsep kosmologi kerajaan di sisi lainnya, telah menjadikan Jawa itu sendiri sebagai bumi bhinneka tunggal ika. Secara genesis, doktrin bhinneka tunggal ika merupakan konsep spiritual. Ketika bersintesis dengan konsep kosmologi kerajaan, doktrin spiritual itu juga bersifat atau setidaknya berhubungan dengan politik dan kekuasaan. Pendek kata, doktrin bhinneka dan kekuasaan di Jawa merupakan dua hal yang saling mengaliri, bersintesis terus menerus. Di Jawa, apa saja yang spiritual bersifat politik, dan apa pun yang politik bersifat spiritual.

Doktrin bhinneka tidak hanya hadir dalam konsep dan gagasan, tetapi juga menjiwai praktik politik dan kekuasaan, sosial-keagamaan, juga diekspresikan dalam arsitektur dan sastra. Bukti-bukti empiris atas hal tersebut terhampar dari zaman ke zaman. Dalam panggung politik dan kekuasaan, nama *abhiseka* raja menggambarkan hal tersebut. Nama *abhiseka* di samping menggambarkan posisi raja sebagai wakil dewa, juga dimahkotakan untuk menggambarkan doktrin bhinneka.

Hal ini dibuktikan oleh Kṛtanāgara, penguasa Singhasari terakhir. Ia begitu percaya diri dengan identitas sistesis-mistis. Dalam naskah *Pararaton* dengan sangat jelas dikisahkan, "*Śrī Ranggawuni atinggal putra lanang aran* Śrī *Kṛtanāgara. Sira Mahisa Campaka atinggal putra lanang aran Raden Wijaya. Siraji Kṛtanāgara sira anjeneng abhiseka Bhatara* Śiwa-*Buddha.*" [Śrī Ranggawuni meninggalkan putra laki-laki bernama Śrī Kṛtanāgara. Mahisa Campaka meninggalkan putra laki-laki bernama Raden Wijaya. Raja Kṛtanāgara dinobatkan menjadi raja bergelar Bhātara Śiwa-Buddha.].[16]

[16] Agung Kriswanto [Penj.], *Pararaton*, (Jakarta: Penerbit Wedatama Widya Sasta, 2009), hal. 68-69

Dalam sastra dan pemikiran, dimulai sejak masa Śrī Isānawikramma Dharmmotunggadewa atau Mpu Sindhok, raja pertama kerajaan Mataram yang bermigrasi di Jawa bagian timur pada awal abad 10 M, dikenal sebagai raja pertama yang mewariskan semangat sintesis tersebut dalam karya susastra kuno yang menakjubkan.[17] Mpu Sindhok merupakan raja pertama yang memerintahkan penulisan epik *Rāmāyana* versi Jawa. Ini merupakan *Kakawin* bercorak Hindu.[18] Meski begitu, atas restu Mpu Sindhok juga, seorang pujangga bernama Sambharasūryāwaraṇa menuliskan naskah Buddhis berjudul *Sang Hyang Kamahāyānikan*.[19] Naskah tersebut berisi ajaran Buddha trantrisme.

Sastra Jawa kuno pada masa berikutnya memang didominasi oleh sastra *Kakawin* pada masa Kadiri. Karya-karya yang lahir pada masa Kadiri antara lain, Bhāratayuddha ditulis oleh Mpu Sedah dan Mpu Panuluh pada masa Jayabhaya. Pada periode yang sama, Mpu Panuluh juga menggubah naskah *Hariwangśa*, juga naskah *Ghatotkacasraya* pada masa Jayakarta. Mpu Dharmaja menggubah kitab *Śmaradāhana* pada masa raja Kameswara. Mpu Monaguṇa menggubah kitab *Sumanasantaka* bersamaan dengan Mpu Triguna menggubah kitab *Kṛsnāyana* pada masa raja Sri Warsajaya. *Kakawin-Kakawin* tersebut memang bercorak Hindu, akan tetapi keberadaan Budhha sama sekali tidak dienyahkan, bahkan masuk dalam latar, yang tentu saja tidak begitu dominan.[20]

Dalam transformasinya yang sempurna, sastra *Kakawin* pada akhirnya merepresentasikan suatu sintesis Śiwa-Buddha yang mapan, dan hal ini bisa ditemukan dalam *Sutasoma*.

[17] George Cœdès, *Asia Tenggara Masa Hindu-Buddha*, (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia; Forum Jakarta-Paris; Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, 2015), hal. 182

[18] Poerbatjaraka, 1926a, hal. 264; 1932 hal. 151

[19] N.J. Krom, 1926, hal. 219

[20] Zoetmulder, *Ibid,* hal. 430

Karya Mpu Tantular tersebut dapat dianggap sebagai puncak perkembangan sintesis-tantris dalam *Kakawin*.[21] Sejak masa Singhasari, perbedaan antara Śiwa dan Buddha dapat dikatakan sudah hampir lenyap. Ada transformasi yang luar biasa, baik Śiwa maupun Buddha telah sepenuhnya berubah menjadi Jawa itu sendiri. Tidak mengherankan, bila sebuah bangunan peribadatan sejak masa itu dengan mudah ditemukan perpaduan simbol Śiwa dan Buddha. Candi-candi dibangun megah dengan perpaduan tersebut.[22]

Harus dicatat, candi-candi di Jawa bukan hanya untuk peribadatan, tetapi sebagian besar justru difungsikan untuk pendharmaan pada raja.[23] Di samping menggambarkan semangat sintesis-mistis, dan tradisi Jawa [setidaknya sejak masa Singhasari] raja-raja dimakamkan dalam dua candi Śiwa dan Buddha. Berdasarkan informasi *Nāgarakṛtāgama*, Śrī Ranggah Rājasa atau Ken Angrok, ketika mangkat pada 1170 Saka [1227 M] dicandikan di Kagenengan sebagai Śiwa dan di Usana sebagai Buddha.[24] Ini merupakan model pendharmaan yang diikuti oleh raja-raja Singhasari dan Majapahit sesudahnya. Wisnuwarddhana saat mangkat didharmakan sebagai Śiwa di Weleri dan sebagai Buddha di Jajago [candi Jago].[25] Kṛtarajasa, pendiri Majapahit, saat mangkat juga didharmakan di Antahpura sebagai Buddha dan di Simping sebagai Śiwa.[26]

Bukti-bukti ini menggambarkan bahwa doktrin bhinneka hidup dan mewarnai seluruh dinamika kekuasaan dan politik

[21] Ann R. Kinney, *Ibid*, hal. 24; Bernard H.M. Vlekke, (2016), hal. 35; Angela Hobart, (1990), hal. 78

[22] Bernard H.M. Vlekke, *Ibid*, hal. 55; Ann R. Kinney, (1990), hal. 24-25

[23] Lihat Stutterheim, "The Meaning of the Hindu-Javanese Candi," *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 51, No. 1 (Mar., 1931), hal. 1-15

[24] *Nāgarakṛtāgama* 40.5; lihat juga, Marawati Djoened Poesponegoro dan Nugroho Notosusanto, *Sejarah Nasional Indonesia II*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1992), hal. 400

[25] *Nāgarakṛtāgama* 41.4

[26] *Nāgarakṛtāgama* 47.3; Titi Surti Nastiti, (2016), hal. 67

di Jawa. Bukti-bukti adanya sintesis-tantris terhampar sejak pemerintahan Mpu Sindhok hingga mendapat pematangannya yang sempurna pada periode Majapahit di bawah pemerintahan Hayam Wuruk. Penelitian ini berpandangan bahwa, dalam sejarahnya yang panjang, doktrin bhinneka juga telah menjadi pendasaran bagi visi penyatuan Nusantara. Sebuah visi politik yang telah dirintis sejak awal milenium kedua, pada awal abad 11 M, akan tetapi baru menemukan bentuknya pada abad 13 M, bersamaan dengan menguatnya pengaruh ajaran sintesis-tantris yang dipersonifikasikan pada figur sentral Kṛtanāgara, raja Singhasari terakhir.

Berpijak pada premis tersebut, penelitian ini perlu dilanjutkan dengan ikhtiar melacak jejak visi penyatuan Nusantara jauh ke belakang, sebelum periode puncak kejayaan Majapahit. Premis lain yang mengerangkai penelitian ini adalah, narasi bhinneka dan visi penyatuan Nusantara merupakan dua hal yang saling membingkai, saling mengaliri, dan membentuk suatu kesadaran masyarakat yang khas pada masa lalu. Melalui lacakan seperti ini, penelitian ini berpeluang menafsirkan dan meletakkan Tulungagung—dengan segenap kekayaan arkeologinya—dalam kilasan dan dinamika bergulatan doktrin bhinneka dan pergolakan visi penyatuan Nusantara. Bukti-bukti arkeologi yang terhampar di bumi Tulungagung perlu ditafsir ulang untuk melihat kembali masa lalu secara lebih jernih.

B. Trauma Pembelahan Wilayah dan Tonggak Visi Penyatuan

1. Tonggak Visi Penyatuan Jawa

Kerajaan/kekuasaan di Jawa diletakan di atas suatu konsep kosmologi yang khas. Baik merujuk pada konsep Hindu maupun Buddha, kerajaan sesungguhnya adalah

representasi totalitas kosmos yang berpusat pada gunung Meru.[27] Totalitas kosmologis tersebut juga diimajinasikan sebagai totalitas kekuasaan, yakni adanya satu kekuasaan saja yang memerintah di seluruh Jawa, dan semua kerajaan-kerajaan kecil tunduk di bawah payung perintah maharaja. Inilah yang oleh Rassers disebut dengan *collective vision/ dream*. Dalam disertasinya berjudul *'De Pandji-roman'* (1922) di Universitas Leiden, Rassers menegaskan bahwa alam pikiran masyarakat Jawa dipenuhi oleh imajinasi dan mimpi kolektif tentang kesatuan total tersebut.

Dalam sejarahnya, konsep kosmologi dan imajinasi kolektif tersebut tidak selalu sesuai dengan kenyataan. Sebaliknya, sejak periode Mataram kuno kerajaan di Jawa sering mengalami prahara perebutan kekuasaan bahkan pernah mengalami pembelahan. Sebagian prahara tersebut terjadi akibat perang saudara. Fakta demikian terjadi pada periode Mataram kuno sesudah masa Rakai Kayuwangi Mpu Lokapala hingga pemerintahan Mpu Sendok, dan sesudah masa raja Erlangga.[28] Tentu saja, dalam sejarah Jawa hanya dikenal sekali peristiwa pembelahan kerajaan yang melahirkan trauma tidak ada habisnya, bahkan setelah tiga ratus tahun kemudian. Peristiwa tersebut terjadi pada periode Erlangga dan diabadikan dalam sejumlah karya susastra dan prasasti.

Pembelahan kerajaan Erlangga merupakan paradoks kekuasaan di Jawa karena memberikan gambaran yang berkebalikan dengan imajinasi kolektif masyarakat. Dan oleh karena itu, peristiwa tersebut menjadi peristiwa yang tidak

[27] Lihat R. von Heine Geldern: "Conceptions of State and Kingship in South-east Asia", F.E.Q., vol. 22, Nov, 1942, hal. 15-30. Terkuit dengan gunung Meru, sastra *Kakawin* sering mengasosiasikannya dengan Semeru, gunung tertinggi di Jawa yang dijadikan sebagai prototipe kota para dewa.

[28] Lihat Boechari: "Rakryān mahāmantri i hino A study on the highest court dignitary of Ancient Jawa up to the 13th centeru A.D.," *Journal of Historical Society*, University of Singapore, 1967/68, hal. 7-20

terlupakan. Meski begitu, peristiwa yang sama juga merupakan tonggak bagi lahirnya spirit baru penyatuan kembali tanah Jawa.

Peristiwa pembelahan kerajaan Erlangga itu sendiri diabadikan dalam tiga sumber autentik. *Pertama*, prasasti yang ditulis di alas arca Mahakṣobhya atau Joko Dolog atau dikenal juga dengan prasasti Wurara, bertarikh 1211 Saka [21 November 1289 M].[29] *Kedua*, *Kakawin Nāgarakṛtāgama* pupuh/ wirama 68 digubah oleh pendeta Buddha bernama pena Mpu Prapañca tahun 1365 M. *Ketiga*, serat Calon Arang yang ditulis pada tahun 1540.[30] Perlu dicatat, pembuatan prasasti Wurara berjarak 247 tahun bila ditarik mundur pada peristiwa pembelahan kerajaan Erlangga.[31] Penulisan *Nāgarakṛtāgama* malah berselang 325 tahun dari periode pembelahan.

Prasasti Wurara merupakan pentahbisan arca Mahakṣobhya sebagai lambang sosok agung Kṛtanāgara yang telah mancapai derajat *jina* [derajat yang menyamai Buddha agung]. Prasasti berkisah tentang seorang pendeta Buddha bernama Arya Bharada yang diminta oleh Raja Erlangga untuk membelah kerajaannya menjadi dua wilayah karena kecintaanya pada dua putranya. Karena kesaktiannya, pendeta Buddha itu melakukan tugas tersebut dengan mengucurkan air kendhi dari angkasa. Kerajaan Erlangga akhirnya terbelah menjadi dua, Pangjalu dan Janggala. Arya Bharada mengeluarkan kutukan bagi kedua 'keturunan'[32] Erlangga

[29] Prasasti ini ditranskripsikan dan ditulis oleh H. Kern, lihat, Kern "De Sanskrit-incriptie van het Mahaksobhya-beeld te Simpang (stad Surabaya, 1211 Çaka)", VG, VII, 1917, hal. 187-197, meski begitu, ulasan ini hanya mengacu pada sumber kedua.

[30] Poerbatjaraka, "De Calon Arang", *BKI*, 82, 1928, hal. 110-180

[31] Penarikan ini merujuk pada kesimpulan Slamet Muljana yang menetapkan peristiwa pembelahan kerajaan Erlangga terjadi pada tahun 1042 M. Lihat Slamet Muljana, hal. 20

[32] Soal apakah kedua penguasa Janggala dan Pangjalu sama-sama keturunan Erlangga, para ahli masih berselisih. Sementara ahli ada yang berpandangan bahwa penguasa Janggala merupakan keturunan Darmawangsa Teguh langsung.

yang berani melanggar batas wilayah yang sudah ditetapkan.

Bagian terpenting dari kisah dalam prasasti ini adalah, kutukan Arya Bharada dinyatakan sudah tawar pada masa Kṛtanāgara. Hal ini terjadi karena dharma Prabu Jayawisnuwarddhana, ayahnya, yang berhasil menyatukan kembali Pangjalu dan Janggala menjadi satu wilayah kekuasaan Singhasari.[33] Menarik dicermati, cerita Arya Bharada dan pembagian kerajaan Erlangga—beserta bumbu esoterisnya—dalam prasasti sesungguhnya dibangun dalam rangka pengabsahan visi penyatuan Jawa yang dirintis oleh Prabu Jayawisnuwarddhana, dan dilanjutkan oleh anaknya, Kṛtanāgara.

Nāgarakṛtāgama 68.1-5 juga berkisah tentang hal yang sama. Meski begitu, seluruh bait syair dalam pupuh tersebut sesungguhnya hanyalah pijakan untuk menetapkan tanah suci yang layak untuk mendirikan candi pendharmaan Śrī Gayatri Rājapatni yang sekaligus difungsikan sebagai monumen peringatan penyatuan Jawa. Awalnya dikisahkan tentang tanah suci bernama Kamal Pandhak dan Bhayalango. Kamal Pandhak sendiri punya cerita misterius. Ini adalah tanah kuno yang disucikan karena dahulu kala merupakan pemberhentian Mpu Bharada saat sedang menjalankan tugas dari Raja Erlangga membagi kerajaannya menjadi dua.[34]

---

[33] Slamet Mulyana, *Tafsir Sejarah Nagara Kretagama*, (Yogyakarta: LKiS, 2015), hal. 14; lihat juga, H. Kern, "De Sanksrit-incriptie van het Mahaksobhya-beeld te Simpang" (stad Surabaya; 1211 Çaka), *VG,* VII, hal. 187-99; Poerbatjaraka, "De inscriptie van het Mahaksobhya-beeld te Simpang", *BKI* LXXVIII, 1992, hal. 426-62; C.C. Berg, *Het Rijk van de vijfvoudige Buddha*, Amsterdam, 1962, hal. 51-2

[34] *Nāgarakṛtāgama* 68.1 berbunyi, "*Nāhan tatwa nikang kamal widita dēning sampradāya sthiti, ngūni śāka yugādri nanda pangadeg śrī janggalēng jīwana, mwang śrī pañjalu nātha ring daka tewek ning yāwa bhūmyāpalih, śrī hair langghya sirāng dani yyasihiran pānak ri sang rwa prabhu*." [Demikian ceritera tentang Kamal yang diyakini berdasarkan doktrin yang kuat, dahulu tahun saka yugadrinanda—978 [1052 M] ketika bertakhta Sri Nata Janggala di Jiwana, serta Sri Nata Panjalu di Daha ketika itu tanah jawa terbagi, Sri Erlangga yang menyebabkan karena kasih Baginda kepada kedua orang putranya yang menjadi raja.]

Seperti prasasti Mahakṣobhya, Mpu Prapañca juga mengisahkan, tokoh Mpu Bharada mengucurkan air kendhi dari angkasa, saat berhenti ia meletakan kendhinya di suatu tempat bernama Palungan. Sayang, jubah sang Pendeta tersangkut di pohon asam. Dikutuklah pohon itu menjadi pendek, lalu lahirlah *tembung* Kamal Pandhak.[35] Perlu dicatat, cerita tentang pembagian kerajaan Erlangga dalam *Nāgarakṛtāgama* merupakan lambaran bagi tujuan utama mengapa Kamal Pandhak dipilih sebagai tempat candi pendharmaan. Wirama 69 *Nāgarakṛtāgama* menegaskan bahwa Bhayalango maupun Kamal Pandhak merupakan tanah yang sama-sama dipilih karena sudah disucikan dan dikeramatkan.

Kedua sumber di atas memberikan gambaran bahwa setelah tiga ratus tahun lebih, peristiwa pembelahan kerajaan Erlangga masih dikenang. Kadar kesejarahan dua sumber tersebut tidak perlu diragukan mempertimbangkan prasasti-prasasti yang diwariskan sejak masa Erlangga dan periode sesudahnya juga membenarkan informasi tersebut. Pendek kata, pembelahan kerajaan merupakan fakta sejarah betapapun menyimpang dari landasan kosmologi kerajaan, menyimpang pula dari imajinasi kolektif masyarakat. Justru karena itulah peristiwa ini melahirkan trauma yang mendalam. Perang saudara yang berkecamuk sesudah periode Erlangga,

[35] *Nāgarakṛtāgama* 68. 3-4 berbunyi: [3] "*Rahyang tēki pininta kāsihana marwwang bhūmi tan langghyana, hingayēki telas cinihna nira toyēng kundhi sangkēng langit, kūlwan purwwa dudug ringarnnawa maparwwang lor kidul tan madoh, kadyādoh samudera teweking bhūmi jawarwa prabhu*." [Kini tanpa menolak Sang Pandita diminta tolong membagi dua daerah itu, batasnya telah ditandai dengan cucuran air kendi dari angkasa, dari barat ke timur hingga ke laut terbagi dua utara dan selatan tidak berjauhan, bagaikan dipisahkan oleh lautan ketika tanah Jawa dipimpin oleh dua raja.] [4] "*Ngkē ring tiktiki wrekṣa rakwa sutapārāryyan sakēngambara, nang dēśēng palungan tikang pasalahan kundhi praśāṣṭēng jagat, kāṇdheng dēni ruhur nikang kamal-puncakñyā ngawit ciwara, nāhētunya sināpa dadyalita tekwan munggwi ring pāntara*." [Di pohon asam konon Sang Pandita berhenti turun dari angkasa, dalam negeri tersohor bahwa kendi suci itu diletakan di Dusun Palungan, terhalang oleh pohon asam yang tinggi jubahnya tersangkut di puncak pohon, itulah sebabnya pohon asam dikutuk menjadi kerdil tumbuh di tapal batas daerah.]

semakin menggenapi trauma yang mendera kesadaran masyarakat pada zamannya.

Sejarah kerajaan di Jawa sesudah Erlangga adalah sejarah trauma. Meski begitu imajinasi kolektif tentang harmoni dan kesatuan total tidak pernah padam. Spirit inilah yang tidak akan berhenti dieksperimentasi dan diwujudkan, terutama pada masa Singhasari dan Majapahit. Dapat dikatakan bahwa peristiwa pembelahan kerajaan Erlangga—betapapun melanggar konsep kosmologi kerajaan—telah menjadi semacam *driving force* bagi upaya penyatuan kembali tanah Jawa dan Nusantara.

2. Melihat Ulang Kesejarahan Mataram Kuno di Jawa Wilayah Timur

Erlangga adalah raja yang melanjutkan kejayaan dinasti Mataram kuno, wangsa Isana, di Jawa bagian timur. Informasi yang agak utuh tentang wangsa Isana ditemukan dalam prasasti Pucangan.[36] Prasasti dikeluarkan oleh Erlangga dan ditulis dalam dua bagian, bagian pertama berbahasa Sangskerta dikeluarkan pada tahun 959 Saka [1037 M], dan yang kedua berbahasa Jawa Kuno tahun 963 Saka [1041 M].[37]

Melalui prasasti tersebut, diketahui bahwa pendiri wangsa Isana [*wangsakara*] adalah Mpu Sindhok Śrī Isanawikramma Dharmotunggadewa. Ia memiliki anak bernama Śrī Isanatunggawijaya. Menikah dengan Śrī Lokapala dan dikaruniai putra, Śrī Makutawangsawarddhana. Ia memiliki dua orang anak, Gunapriya Dharmapātni dan Śrī Dharmawangsa Teguh Anantawikrama. Putri Gunapriya Dharmapātni menikah dengan Śrī Dharmodayana Warmmaweda, atau

[36] Dokumentasi yang memadai atas prasasti ini dilakukan oleh Kern. *Lihat* Kern, "De Steen van den berg Penanggungan (Surabaya), thans in "t Indian Museum te Calcutta", *VC,* VII, hal. 83-114. Ulasan dalam riset ini hanya merujuk pada sumber-sumber sekunder tentang prasasti tersebut.

[37] Titi Surti Nastiti, *Ibid*, hal. 78; periksa juga Kern [1917]; Tejowasono [2003]

Udayana, Raja Bali, dan dari perkawinan inilah lahir Erlangga. Berdasarkan rekonstruksi pada ahli, urutan raja-raja wangsa Isana adalah, Mpu Sindhok, Śrī Isanatunggawijaya, Śrī Makutawangsawarddhana, Śrī Dharmawangsa Teguh Anantawikrama, lalu dilanjutkan oleh Erlangga.

Mpu Sindhok sendiri memerintah pada periode 929-948 M.[38] Keberadaan pemerintahannya diketahui dari dua puluh prasasti yang ditingggalkannya.[39] Sebagian besar prasasti merupakan anugerah *sima*,[40] hanya ada dua prasasti yang berkisah tentang situasi politik pada zamannya, itupun sifatnya samar.[41] Hanya prasasti Waharu IV tahun 853 (931 M) yang secara samar menyebut bahwa pemberian anugerah raja kepada penduduk desa Waharu karena mati-matian

[38] Marawati Djoened Poesponegoro dan Nugroho Notosusanto, *Sejarah Nasional Indonesia II*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1992), hal. 159

[39] C.C. Berg berpandangan bahwa semua prasasti zaman Mpu Sendhok palsu karena dibuat oleh para bujangga pada masa Dharmawangsa Erlangga. Lebih ekstrem C.C. Berg berpandangan bahwa Mpu Sindhok sesungguhnya tidak pernah ada dalam sejarah Nusantara. Meski begitu, lebih banyak ahli yang memastikan bahwa prasasti-prasasti Mpu Sindhok tidak diragukan keasliannya. Prasasti-prasasti bahkan memberikan informasi berharga tentang kerajaan Mataram awal di Jawa bagian timur. Pendapat C.C. Berg selengkapnya lihat C.C. Berg, "Javanese historiography: a synopsis of its evolution", dalam D.C.E. Hall (ed.), *Historians of Southeast Asia*, New York, 1963, hal. 18

[40] *Sima* merupakan daerah anugerah raja sebagai daerah perdikan untuk kepentingan bangunan suci. Biasanya dihadiahkan dengan mempertimbangan jasa seseorang atau penduduk suatu desa.

[41] Periode transkripsi dan pendokumentasian prasasti-prasasti selesai di awal abad ke 20 M oleh para sarjana Belanda, Eropa, dan Indonesia. Tentu saja tersisa beberapa prasasti yang baru ditemukan pada periode berikutnya. Terkait dengan prasasti-prasasti masa Mpu Sindhok, sebagian besar didokumentasikan dalam *Oud – Javaansch Oorkonden (OJO)*. Nagelaten trans-skripties van wiljen Dr. J.L.A. Brandes, uitgegeven door Dr. N.J. Krom. Batavia: Albecht & Co., 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1913 (VBG, IX). Sebagiannya lagi didokumentasi dalam *Bulletin de l'Ecole Française d'Extreme-Orient (BEFEO)*, dan sebagian lagi Kawi Oorkonden in Facismile, met Inleiding en Transcriptie (KO) oleh A.B. Cohen Stuart. Prasasti-prasasti masa Mpu Sindhok antara lain: prasasti Turyyan tahun 851 (929 M) (BEFEO, XLVIII); Linggasutan tahun 851 (929 M) (OJO, XXXIX); Poh Ranting tahun 851 (929 M) (OJO, XL); Gulun-Gulung tahun 851 (929 M) (OJO, XXXVIII); Jru-Jru tahun 852 (930 M) (OJO, XLIII); Waharu IV tahun 853 (931 M) (KO, VII); Sumbut tahun 855 (933 M) (KO, VII); Geweng tahun 855 (933 M) (OJO, XLV); Hring tahun 856 (934 M) (OJO, XLVII); Paradah I tahun 856 (934 M), Paradah II tahun 865 (943 M) (OJO, XLVIII), dan; prasasti Añjukladangan 859 (947 M) (OJO, XLVI); dan seterusnya.

membela raja dalam upaya melenyapkan musuh-musuhnya. Informasi yang sama ditemukan juga dalam prasasti Sumbut tahun 855 (933 M).[42] Sangat meyakinkan dugaan para ahli bahwa perpindahan kerajaan Mataram dari Jawa wilayah tengah ke timur tanpa didahului dengan ekspedisi militer dan penundukan.[43]

Argumentasi tersebut masuk akal mempertimbangkan bahwa sejak Rakai Watukura Dyah Balitung, leluhur Mpu Sindhok, kekuasaan Mataran kuno sudah menjangkau ke wilayah Jawa Timur. Salah satu bukti paling tua ditemukan pada prasasti Penampihan I, di lereng timur gunung Wilis, di Desa Geger, Sendang, Tulungagung. Prasasti ini bertarikh 820 (898 M) yang dikeluarkan oleh Dyah Balitung.[44] Di seluruh kawasan Tulungagung sendiri, prasasti ini dianggap sebagai prasasti paling tua, sayang kondisinya sudah sangat aus sehingga hanya beberapa kata yang bisa dibaca. Di antaranya terbaca kata 'Wilis'; ada juga kalimat tentang empat tahap hidup (carurasrami) yang terdiri dari bramacari, grhasta, biksuka, dan wanaprasta, akan tetapi konteksnya tidak diketahui.[45] Sangat besar kemungkinan kedua prasasti merupakan anugerah *sima*

---

[42] Marawati Djoened Poesponegoro dan Nugroho Notosusanto, *Ibid*, hal. 166-167

[43] Sebagian besar ahli berpandangan bahwa, salah satu alasan kerajaan Mataram Kuno dipindah ke Jawa wilayah Timur adalah dalam rangka membangun pertahanan dari ancaman serangan Sriwijaya. Mataram Kuno membuat keputusan penting dengan mempertahankan lembah Sungai Brantas dan mengabaikan wilayah lain. Ini merupakan pilihan strategis karena pada saat bersamaan kesadaran untuk mengembangkan perdagangan antarpulau di Nusantara mulai lahir dalam pemerintahan Mataram Kuno di Jawa Timur. Ulasan atas hal ini merujuk George Cœdès, Asia Tenggara Masa Hindu-Buddha, (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia; Forum Jakarta-Paris; Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, 2015), hal. 181, Lihat juga, de Casparis, "Where Was Pu Sindok's Capital Situated", dalam H.I.R. Hinzler (ed.), *Studied in South and Southeast Asia Archaeology*, Jilid 2. Leiden: Koentji Press, 1988, hal. 39-52.

[44] *OJO,* XXI. Selain prasasti tersebut, ditemukan juga prasasti Kubu Kubu bertarikh 827 (905M) yang juga memberi bukti tentang jankauan kekuasaan Dyah Balitung hingga wilayah Jawa di bagian timur.

[45] Dwi Cahyono, dkk., *Tapak Budaya Tulungagung*, (Dinas Kebudayaan Pariwisata Pemuda dan Olahraga, 2010), hal. 43-46

dari Rakai Watukura Dyah Balitung di kedua wilayah tersebut.[46]

Sesudah Mpu Sindhok, berturut-turut raja berikutnya adalah Śrī Isanatunggawijaya,[47] lalu dilanjutkan Śrī Makutawangsawarddhana. Informasi tentang kedua raja ini hanya diperoleh melalui prasasti Pucangan, dan tidak ada informasi tambahan apapun dari sumber lain. Bahkan, ketika masa Dharmawangsa Teguh sekalipun, tidak banyak sumber sejarah yang ditemukan. Selama 70 tahun sesudah masa Mpu Sindhok, hanya ditemukan tiga prasasti,[48] dan seperti biasa, prasasti hanya bercerita tentang anugerah *sima*.[49] Meski tidak banyak informasi tentang Dharmawangsa Teguh, akan tetapi raja ini dikenal yang pertama kali memilki visi perluasan kekuasaan sampai ke luar Jawa.

Ia bahkan mulai melakukan ekspedisi ke Sriwijaya.[50] Peristiwa ini dikuatkan oleh adanya bukti prasasti Hujung Langit (Bawang) bertarikh 919 (997 M), meski kondisinya sangat aus, akan tetapi para ahli menafsirkan prasasti tersebut sebagai bukti adanya ekspedisi ke Sriwijaya. Konon, Dharmawangsa berhasil memukul mundur armada laut Sriwijaya. Meski begitu, pelbagai sumber memastikan serangan ini tidak banyak berdampak, sebabnya tidak lain adalah situasi yang terjadi di Jawa sendiri. Di jantung kerajaan Dharmawangsa, terjadi

[46] Lihat Gambar 1.

[47] Dikenal sebagai satu-satunya raja perempuan dalam trah Mataram kuno. Prasasti Pucangan menggambarkannya sebagai angsa yang bersayap tinggal di danau Mānasa yang permai. Lihat Kern, "De Steen van den berg Penanggungan (Surabaya), thans in "t Indian Museum te Calcutta", VC, VII, hal. 83-114.

[48] Prasasti Hara-hara tahun 888 (966 M) (*OJO,* LV); Kawambang Kulwan tahun 913 (992 M) (*OJO,* LVII); prasasti Lucem tahun 934 (1012-1013 M) (*TBG,* LIII).

[49] Selain prasasti, informasi lain tentang Dharmawangsa Teguh bersumber dari kitab Wirataparwwa bertarikh 918 (966 M) yang secara eksplisit menyebut nama raja Dharmawangsa Teguh. Lihat Marawati Djoened Poesponegoro dan Nugroho Notosusanto (1992), hal. 170-1

[50] Bernard H.M. Vlekke, *Ibid*, hal. 39; ekspedisi ini sangat meyakinkan bersamaan dengan ditemukannya prasasti Hujung Langit (Bawang) di Sumatera Selatan tahun 919 (997M). Prasasti ini ditranskripsi oleh L.C. Damais, BEFEO, tome L, `1962, hal. 275-288.

serangan mendadak raja bawahan, raja Wurawari. Peristiwa tersebut terjadi pada 939 (1017 M). Prasasti Pucangan menggambarkan Jawa saat itu seperti 'lautan purba'.[51] Maka periode ini ditetapkan sebagai *pralaya*.[52]

Serangan terjadi tidak lama sesudah perkawinan Erlangga dengan putri Dharmawangsa Teguh. Banyak pembesar kerajaan meninggal, tidak terkecuali Dharmawangsa sendiri. Ia gugur sebagai martir karena membawa visi penyatuan Jawa dan pulau-pulau terdekat yang belum berhasil ia wujudkan. Erlangga selamat bersama dengan pengasuhnya, Narottama. Keduanya menyelamatkan diri, masuk hutan Wanagiri [bukan nama daerah, akan tetapi hutan di lereng gunung].[53] Selama dalam pelarian ia bertemu dengan banyak petapa dan para resi. Saat itu usia Erlangga baru enam belas tahun. Selama di pertapaan, ia mengembangkan kemampuan untuk bisa menggantikan kedudukan para leluhurnya. Dalam prasasti Pucangan ia disebut sebagai titisan Wisnu yang yang tidak mungkin binasa karena kekuatan *mahapralaya*.

Kehancuran total kerajaan Dharmawangsa, telah membuat sebagai besar riwayat Erlangga adalah kisah tentang ekspedisi militer dan penundukan. Ia bertekad mengambalikan kejayaan wangsa Isana. Berdasarkan parasati Pucangan dan prasasti Silet tahun 940 (1019 M),[54] Erlangga dinobatkan sebagai raja oleh para pendeta Śiwa, Buddha, dan Mahabrahmana pada tahun 941 (1019 M) dengan nama

[51] Bernard H.M. Vlekke menafsirkan serangan itu sebagai bentuk balasan Sriwijaya. Raja Wuwawari dianggap sebagai sekutu Sriwijaya di Jawa. Lihat Vlekke, hal. 39. Pandangan ini juga diperkuat oleh de Carparis (J.G. de Casparis, Airlangga, 1958).

[52] *Pralaya* merupakan konsep kosmologi kerajaan-kerajaan Jawa yang menganggap berakhirnya suatu kekuasaan sebagai kehendak alam. Periode demikian dianggap sebagai kehancuran dunia pada masa Kaliyuga. Ada keyakinan, setiap masa *pralaya*, pusat kekuasaan harus dipindahkan.

[53] Marawati Djoened Poesponegoro dan Nugroho Notosusanto, *Ibid*, hal. 176

[54] Prasasti ditranskripsi oleh L.C. Damais, selengkapnya lihat, Damais, *EEI*, III, hal. 62-63; EEI, IV, hal. 233-234

abhiseka Rake Halu Śrī Lokeswara Dharmawangsa Erlangga Anantawikramotunggadewa. Berdasarkan prasasti Pucangan juga diketahui bahwa ekspedisi militer berlangsung selama periode 951 (1029 M) hingga 959 (1037 M).

Masih merujuk prasasti Pucangan, Erlangga menundukan Wisnuprabhawa atau Bhismaprabhawa tahun 951 (1029 M). Tahun berikutnya, 952 (1030 M), giliran raja Wengker berhasil ditundukan, bersama dengan putra mahkotanya. Pada tahun 954 (1032 M), serangan militer mengarah ke raja Wurawari. Dalam prasasti Pucangan yang berbahasa Sansekerta juga terdapat keterangan, Erlangga melakukan pembebasan di wilayah selatan yang dikuasai oleh seorang perempuan raksasi.[55] Erlangga pada akhirnya berhasil merebut kembali kerajaan Dharmawangsa dan memusnahkan Raja Wurawari.[56] Ekspedisi diperkirakan berakhir pada tahun 1037 dengan dikalahkannya raja bernama Wijayawarmma.

Ada dugaan ekspedisi Erlangga diwarnai oleh sejumlah perlawanan dan serangan balik, terutama oleh raja Wurawari dan Wengker. Hal ini terbukti dari informasi tentang pusat kerajaannya yang berpindah-pindah. Berdasarkan prasasti Cane tahun 943 (1021 M),[57] setelah dinobatkan Erlangga membangun pusat kerajaan di Wwatan, lereng Gunung Penanggungan, lalu pindah ke Patakan,[58] dan pindah lagi ke Kahuripan,[59] dan akhirnya pindah ke Daha.[60]

---

[55] George Cœdès, *Ibid*, hal 203

[56] Sebenarnya ada satu prasasti lagi yang memberi informasi bahwa Erlangga juga berhasil mengalahkan raja Hasin, meskipun tidak pernah jelas siapa sebenarnya raja tersebut, lihat, OJO, LX.

[57] *OJO,* LVIII, hal. 125

[58] Berdasarkan prasasti Tretep tahun 954 (1032 M). Lihat, L.C. Damais, *EEI*, IV, hal. 65-66

[59] Berdasarkan prasasti Kamalagyan tahun 959 (1037 M). Lihat, OJO, LXI, hal. 136

[60] Berdasarkan prasasti Pamwatan tahun 964 (1042 M), Lihat Buchari, "Sri Maharaja Garasakan...",

Meski begitu, Erlangga tetap dikenang sebagai Raja pertama yang berhasil mewujudkan visi besar penyatuan wilayah-wilayah Jawa. Sejak usia 16 tahun, hampir seluruh hidup Erlangga dicurahkan untuk mewujudkan visi tersebut. Ia memang raja besar yang memenuhi semua kualifikasi ksatriya dan 'titisan' dewa. Meski begitu, eksperimen penyatuan wilayah Jawa itu ia hancurkan sendiri. Kembali merujuk *Nāgarakṛtāgama* wirama 68 dan prasasti Mahakṣhobya, Erlangga pada akhirnya membelah kerajaannya menjadi dua karena kecintaannya pada anak-anaknya. Ia yang menghidupkan kembali visi penyatuan Jawa, akan tetapi ia sendiri yang menghancurkan karyanya.[61] Perang saudara tidak terelakan. Pembelahan kerajaan itu telah menjadi akar bagi prahara kekuasaan di Jawa dan melahirkan trauma yang tak ada habisnya hingga dua ratus tahun kemudian.

3. Mengabadikan Visi Penyatuan Jawa dan Jejaknya di Tulungagung

Seluruh perjalanan Erlangga dalam merebut kembali kerajaan wangsa Isana, dan melanjutkan visi menyatukan tanah Jawa tentunya, diabadikan sedemikian rupa dalam sebuah sastra *Kakawin* bernama Arjunawiwāha [perkawinan Arjuna]. *Kakawin* merupakan suatu episode dari Mahābhārata. Ditulis oleh Mpu Kanwa, seorang bujangga yang diperkirakan mengikuti Erlangga dalam menjalankan ekspedisi militernya.

Dengan mempertimbangkan istilah *samarakārya* sebagaimana identitas *Kakawin* tersebut, Zoetmulder meyakini bahwa *Kakawin* ditulis pada periode antara tahun 1028-1035.[62] *Samarakārya* dapat diartikan sebagai pertempuran, operasi militer, atau perang. Mempertimbangkan bahwa tokoh cerita dalam *Kakawin* memiliki kesamaan dengan cerita hidup

[61] Bernard H.M. Vlekke, *Ibid*, hal. 45
[62] Zoetmulder, *Ibid*, hal. 309

Erlangga maka sebagian besar ahli berpandangan bahwa *Kakawin* merupakan cerita Erlangga sendiri dalam bentuk alegorisme perjalanan hidup Arjuna.[63]

Sebagian ahli juga menafsirkan bahwa Arjunawiwāha dibuat sebagai syair perkawinan Erlangga dengan putri raja dari Sumatera.[64] Penelitian ini memandang sastra *Kakawin* sebagai sumber kunci untuk memahami situasi mental dan kesadaran yang dibangun oleh zamannya dalam merepresentasikan Erlangga sebagai pelanjut visi penyatuan Jawa. Berikut ringkasan *Kakawin* tersebut.[65] *Manggala*[66] dipersembahkan kepada Raja Erlangga. Ia disebut sebagai "dia yang sungguh bijaksana [*paramārtha-pandita*]".

Dikisahkan, surga atau kerajaan Indra sedang dalam ancaman penyerbuan *Niwātakawaca,* raja raksasa. Ia tidak bisa dikalahkkan oleh dewa, hanya manusia dengan kesaktian tertinggi yang bisa menundukannya. Arjunalah yang dipertimbangkan para dewa. Kala itu, ia sedang bersemedi di Gunung Indrakila. Untuk menguji kesaktian Arjuna, diutuslah tujuh bidadari untuk menggodanya, diantara mereka ada Tilottamā dan Suprabhā. Arjuna tidak goyah, bahkan dewa Indra sendiri juga gagal menggodanya.

Kepada Indra, Arjuna mengatakan bahwa tujuan bertapanya adalah demi kesempurnaan. Baginya, semua nikmat dan kekuasaan duniawi adalah semu dan fatamorgana saja. Untuk mencapai kesempurnaan orang harus terbebas dari belenggu dunia semu itu. Arjuna juga menegaskan bahwa tujuan laku tapa-brata yang ia jalani adalah dalam rangka

[63] Lihat C.C. Berg, "Arjuna Wiwaha. Erlangga's levensloop en bruiloftslied", BKI, 97. 64-94

[64] George Cœdès, *Ibid*, hal. 205

[65] Zoetmulder, *Ibid*, hal. 298-302

[66] *Manggala* adalah persembahan dalam sastra *Kakawin*. Bagian ini merupakan bagian awal sebuah sastra *Kakawin* yang dipersembahkan penulisnya kepada para dewa atau raja titisan dewa.

memenuhi kewajibannya sebagai ksatriya serta membantu Yudhistira, kakaknya, untuk merebut kembali kerajaannya demi kesejahteraan dunia.

Sampailah akhirnya Arjuna bertemu dengan Śiwa. Ia menyamar sebagai Kirāta. Keduanya sempat bertarung adu sakti. Arjuna hampir kalah, tapi kemudian Śiwa menampakan wujud aslinya, bersemayam selaku *ardhanariswara* di atas bunga padma. Śiwa menghadiahi sebuah anak panah yang kedahsyatannya tak tertandingi, namanya *paśupati*. Singkat cerita, Arjuna dengan dibantu Suprabhā berhasil memancing *Niwātakawaca* keluar dari kerajaannya. Raksasa itu memang hanya bisa dibunuh oleh manusia, dan itupun harus dengan dilukai di ujung lidahnya. Dengan *paśupati*, Arjuna akhirnya bisa mengalahkan raksasa tersebut.

Niwātakawaca dikalahkan, pasukan raksasa yang tersisa dibunuh. Kerajaan surga kembali aman dan sejahtera. Atas kemenangan ini Arjuna menerima penghargaan bertahta di kerajaan Indra selama tujuh hari [tujuh bulan dalam hitungan waktu surga]. Setelah ia dinobatkan, segera dilakukan upacara pernikahan dengan tujuh bidadari secara berurutan. Setelah periode tujuh bulan berlalu, Arjuna akhirnya mohon diri kepada raja Indra untuk bergabung dengan saudara-saudaranya di bumi.

Sangat meyakinkan *Arjunawiwāha* merupakan karya yang mengabadikan kisah hidup Erlangga. *Kakawin* ini dalam perkembangan berikutnya, banyak dijadikan sebagai acuan dalam pembuatan relief, baik relief candi maupun gua.[67] Tentu saja bukan hanya *Arjunawiwāha* sastra *Kakawin* yang

[67] Terkait dengan identifikasi relief terhadap teks santra yang diacunya, biasanya merujuk pada kitab *Nātyaśāstra*, yakni kitab pegangan dari India dalam hal seni drama. Biasanya, kesesuaian dibaca melalui [1] potongan adegan, dan; [2] identitas tokoh-tokoh dalam relief. Selengkapnya lihat, Edi Sedyawati, *Budaya Indonesia: Kajian Arkeologi, Seni, dan Sejarah* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2006), hal. 212

dijadikan acuan pembuatan relief. Banyak karya sastra yang dijadikan acuan membuat relief oleh para seniman pahat di masa kuno, seperti Ramāyana, Kṛsnayana, Sri Tānjung, Sudamala, dan sebagainya.[68] Dalam konteks Arjunawiwāha, dari 37 relief candi dan gua yang ada di Jawa Timur dan Jawa Tengah, setidaknya ada 7 candi dan gua yang reliefnya merujuk *Kakawin Arjunawiwāha*.

Relief-relief candi dan gua itu antara lain: [1] Gua Selomangleng Tulungagung, diperkirakan dipahat pada abad 10 M; [2] Candi Jago Malang diperkirakan dibangun pada abad 13 M. Selain relief Arjunawiwāha, ditemukan juga relief Tantri Kamandaka, Kuñjarakarna, Parthayajña, dan Kalayawanantaka; [3] Candi Kedaton Probolinggo dibangun abad 14 M. Selain relief Arjunawiwāha, ditemukan juga relief Garudeya dan Bhomantaka; [4] Gua Pasir Tulungagung diperkirakan dibangun pada abad 14 M; [5] Candi Surawarna Kediri, dibangun pada abad 15 M. Selain Arjunawiwāha, terdapat juga relief Sri Tañjung dan Tantri Kamandakala; [6] Candi Merak di Penanggungan diperkirakan dibangun pada abad 15 M, terakhir; [7] Candi Kerajaan di Penanggungan juga diperkirakan dibangun pada abad 15 M.[69]

Menarik dicermati, 2 di antara tujuh relief Arjunawiwāha yang ditemukan sejauh ini, posisinya berada di Tulungagung, tepatnya di sub-kawasan selatan, di jajaran perbukitan mulai Gunung Cikrak (Budhek) hingga Gunung Podho. Bahkan, relief Arjunawiwāha tertua diperkirakan dipahat abad 10 M, dan itu artinya periodesasinya sezaman dengan masa Erlangga sendiri, ditemukan di Gua Selomangleng, Tulungagung. Selebihnya, rata-rata dipahat pada abad 14-15 M. Dua Relief di Gua Pasir dan Gua Selomangleng Tulungagung tergolong istimewa

[68] Lihat, Poerbatjaraka dan Tardjan Hadiwidjaja, *Kepustakaan Djawa*, (Djakarta: Djambatan, 1957), hal. 2

[69] Titi Surti Nastiti, (2016), *Ibid*, hal. 249-251

karena menyatu dengan bongkahan batu atau mengikuti kontur tebing. Lebih penting lagi, kedua relief tidak diselingi oleh cerita lain selain merujuk pada *Kakawin* Arjunawiwāha.

Gua Pasir memanfaatkan kontur tebing,[70] sementara Gua Selomangleng dipahat pada bongkahan batu.[71] Keduanya merupakan buatan (*artificial cave*), membentuk pola ladam kuda, U. Keduanya diduga merupakan gua pertapaan. Relief yang dipahat di kedua gua sama-sama menggambarkan potongan adengan petapa yang sedang digoda oleh dua bidadari. Bila merujuk *Kakawin Arjunawiwāha*, besar kemungkinan keduanya adalah Tilottamā dan Suprabhā. Petapa itu sendiri tidak lain adalah Arjuna atau Erlangga sendiri. Perbedaan yang mencolok dari kedua relief adalah, relief di Gua Selomangleng lebih memiliki urutan adegan dari sisi kiri dinding gua hingga di tepi dinding bagian kanan, seluruhnya mengisahkan perjalanan Arjuna. Sementara itu, relief Gua Pasir hanya bercerita satu potongan adengan saja.

Ada beberapa catatan penting terkait dengan situs Gua Pasir. *Pertama*, relief Gua Pasir bisa menyiratkan simbol-simbol Hinduisme dan Buddhaisme. Dalam perspektif Hindu, adegan relief menggambarkan keteguhan Arjuna dalam menghadapi godaan bidadari ketika melakukan tapa-brata. Dalam perspektif Buddhaisme, relief juga bisa ditafsirkan sebagai kisah sang Buddha dalam menghadapi godaan Mara dalam semedinya.[72] Secara keseluruhan, relief Gua Pasir selaras dengan kecenderungan sintesis-mistis yang terus mewarnai kesadaran kolektif masyarakat di zaman kuno.[73]

Kedua, situs Gua Pasir merupakan area terbuka yang

[70] Lihat Gambar 2

[71] Lihat Gambar 3

[72] Dwi Cahyono, dkk., *Ibid*, hal. 14-15

[73] Ann R. Kinney, *Ibid*, hal. 24; Bernard H.M. Vlekke, (2016), hal. 35; Angela Hobart, (1990), hal. 78

cukup bukti untuk menggambarkannya sebagai asrama, tempat tinggal para resi dan petapa. Selain situs utama gua petapaan, di bagian teras area tersebut juga ditemukan beragam temuan arkeologis lain. Terdapat tiga teras *monolith:* [1] teras pertama memiliki relief dengan tema yang sama, seorang pertapa yang menghadapi godaan kera, ada juga relief burung merak dan gajah; [2] teras kedua tanpa relief, tetapi teras berbentuk singgasana dihiasi ornamen bunga teratai; [3] teras ketiga terdapat relief dua petapa [duduk berderet dalam gua][74] yang diukir pada bagian belakang bongkahan batu besar yang dipahat menyerupai garuda dengan tangan kanan membawa *gada,* akan tetapi ujungnya menyerupai bungai teratai. Adapun arca yang masih tersisa di area ini adalah, arca dwarapala, arca Ganeṣa, dan kemungkinan fragmen arca Śiwa.

Melihat ciri-ciri yang menonjol di tiap benda arkeologi, Dwi Cahyono memastikan bahwa situs Gua Pasir secara keseluruhan diwarisi dari periode Majapahit.[75] Pandangan ini dibenarkan oleh para ahli seperti N.J. Krom, Bernet Kempers, dan Stutterheim. Pendapat didasarkan pada temuan-temuan, misalnya, di situs Gua Pasir ditemukan arca yang pada sandarannya dipahat kronogram bertarikh 1235 (1404 M) dan tahun 1224 (1302 M). Kronogram yang sama juga pernah ditemukan di Desa Junjung, Sumber Gempol, bertarikh 1228 (1306 M). Periodesasi ini jelas menunjuk pada masa Majapahit. Meski begitu, Dwi Cahyono juga mengakui bahwa, ada pendapat ahli lain yang menegaskan bahwa situs Gua Pasir dibangun pada periode yang sama dengan Gua Selomangleng, yakni pada abad 10-11 M.[76]

[74] Sesungguhnya relief pada teras ketiga ini lebih menyerupai dua orang yang sedang mendayung sampan dan mengarungi perjalanan di samudera, belum ada penelitian lanjutan atas hal ini. Lihat Gambar 4.

[75] Dwi Cahyono, dkk., *Ibid*, hal. 19-21

[76] Dalam ulasan Dwi Cahyono, salah satu pandangan tersebut disampaikan oleh Aris Munandar (1996). Pandangan ini disampaikan oleh Munandar dalam suatu

Merujuk pendapat-pendapat ahli tersebut, penelitian ini memandang pendapat kedua lebih meyakinkan. Situs Gua Pasir sesungguhnya sudah ada sejak abad 10 M, dan itu artinya sezaman dengan masa Erlangga. Kronogram pada sebuah arca, tidak bisa dijadikan sebagai patokan untuk menentukan tarikh semua benda arkeologi di Gua Pasir berasal dari periode abad 14 M. Lebih jauh, penelitian ini juga berpandangan bahwa sangat besar kemungkinan situs Gua Pasir dan Selomangleng, memiliki hubungan langsung dengan Erlangga pada saat menyelamatkan diri dari serangan raja Wurawari pada tahun 939 (1017 M) sebagaimana informasi Prasasti Pucangan.[77]

Harus dicatat, ketika serangan raja Wurawari terjadi, Erlangga bersama abdinya, Narottama, melarikan diri ke Wanagiri. Pada awalnya, para ahli menetapkan Wanagiri sebagai nama wilayah, akan tetapi setelah pembacaan ulang atas prasarti Pucangan dalam bahasa Sangskerta yang menjelaskan bahwa Erlangga lari ke hutan (*vanayagāt*), yang bermakna hutan di lerang gunung.[78] Tafsiran kedua inilah yang lebih otoritatif. Hingga hari ini tidak ada penetapan lokasi di mana posisi Wanagiri. *Vanayagāt* bisa bemakna lereng hutan mana saja di Jawa Timur wilayah selatan.

Penelitian ini memfokuskan perhatian pada *monolith* ketiga di situ Gua Pasir dengan pahatan arca garuda membawa *gada*. Tidak ada jenis garuda lain dalam arca-arca di Jawa kecuali *garudamukha*, Wisnu menggendarai garuda. Harus dicatat, prasasti Pucangan menegaskan bahwa Erlangga adalah titisan Wisnu. Selama bersembunyi di wilayah petapaan, para pendeta Śiwa, Buddha, dan Mahabrahmana

makalah berjudul "Hubungan Bali dan Jawa Timur: Kajian terhadap Arsitektur Keagamaan dalam Abad 10-11 M", disampaikan pada Pertemuan Ilmiah Arkeologi VII, Cipanas, 12-16 Maret 1996.

[77] Lihat Kern, *VC*, VII, hal. 83-114.

[78] Marawati Djoened Poesponegoro dan Nugroho Notosusanto, *Ibid*, hal. 176

telah menahbiskan dirinya sebagai titisan Wisnu, dan ia meyakini hal itu. Seumur hidup Erlangga menyembah Wisnu dengan taat. Erlangga juga menahbiskan dirinya sebagai titisan Wisnu karena tugas berat yang ia pikul hanya mungkin dengan bantuan Wisnu. *Garudamukha* akhirnya menjadi emblem resmi kerajaan Erlangga.

Arca *garudamukha* ditemukan di Pemandian Belahan, sebelum akhirnya dipindahkan ke Museum Trowulan. Berdasarkan catatan para ahli, situs Belahan memiliki *candrasengkala* yang merujuk tarikh 971 (1049 M).[79] Arca *garudamukha* ini dianggap sebagai pengarcaan Erlangga sebagai titisan Wisnu sesudah ia mangkat. Saat Erlangga dinobatkan sebagai raja oleh para pendeta tahun 941 (1019 M), ia bahkan masih tinggal di wilayah pertapaan, dan kerajaannya belum berdiri. Dengan begitu, arca dan emblem *garudamukha* baru benar-benar resmi digunakan sebagai simbol kerajaan pada 943 (1021 M) karena pada tahun inilah kerajaan Erlangga didirikan di lereng Penanggungan.[80]

Bagi penelitian ini, arca garuda di situs Gua Pasir memiliki hubungan dengan Erlangga, setidaknya itu adalah bentuk pentahbisan dirinya sebagai raja titisan Wisnu, ketika kerajaannya belum benar-benar berdiri. Pada arca tersebut tidak pernah ditemukan adanya kronogram atau *candrasengkala,* meski begitu mengikuti kronologi prasasti-prasasti Erlangga, dapat ditetapkan bahwa pembuatan arca itu terjadi sebelum ia dinobatkan sebagai raja oleh para pendeta, artinya sebelum tahun 941 (1019 M). Dengan begitu, arca garuda di situs Gua Pasir usianya lebih tua dibandingkan dengan arca *garudamukha* yang ditemukan di pemandian Belahan.[81]

[79] Lihat Stutterheim, *BKI,* XCII, 1936, hal. 196-202

[80] Berdasarkan Prasasti Cane, Lihat, *OJO*, LVIII, hal. 125

[81] Bandingkan arca garuda di situs Gua Pasir dengan arca *garudamukha* yang

Pertanyaanya, mengapa arca garuda di situs Gua Pasir tidak menyertakan Wisnu sebagaimana pola umum dalam arca *garudamukha*? Jawabnya, pengarcaan Erlangga sebagai titisan Wisnu tidak dibutuhkan karena Erlangga sendiri ada di petapaan tersebut. Situs Gua Pasir pada masa kuno bisa juga disebut *vanayagāt,* meski tentu saja tidak pernah bisa mengandaikan Erlangga hanya berdiam di satu lokasi selama pelariannya bersama dengan Narottama. Bila memperhatikan arca garuda di *monolith* ketiga di area Gua Pasir, bagian atas bongkahan batu sengaja dipahat berundak, dan bagian paling ujung membentuk altar pertapaan. Di posisi itulah, tempat Wisnu mengendarai garuda, dan di posisi itu pula, Erlangga—titisan Wisnu, melakukan penahbisan diri. Inilah model *garudamukha* yang lebih purba, *garudamukha* yang sebenarnya.

Atas dasar argumentasi di atas, maka relief dua petapa di bagian belakang *monolith* ketiga itu bukan tidak memberikan informasi apa-apa. Relief itu bercerita tentang Erlangga bersama dengan Narottama dalam upaya mereka melarikan diri dari kejaran raja Wurawari sehingga sampai di lokasi *vanayagāt*. Mengapa mereka menaiki sampan? Ingat pada masa kuno Tulungagung di sub-kawasan selatan adalah lokasi yang dipenuhi dengan rawa. Pada masa Majapahit wilayah ini masih disebut *Ngrawa*. Tafsiran yang lain bisa dikembangkan atas relief tersebut adalah, kedua petapa itu tidak lain merupakan Erlangga bersama gurunya Mpu Bharada yang ketokohannya diceritakan dalam prasasti Mahakṣobhya tahun 1211 (1289 M),[82] juga dalam *Nāgarakṛtāgama* pupuh 68.

Penelitian ini menetapkan bahwa situs Gua Pasir tidak

ditemukan di pemandian Belahan pada Gambar 5.

[82] Kern, *VG,* VII, 1917, hal. 187-197

hanya menggambarkan nuansa keberagamaan di Tulungagung masa kuno yang diwarnai oleh sintesis-mistis antara Hindu dan Buddha. Ingat, Erlangga adalah penganut Wisnu, sementara gurunya, Mpu Bharada adalah seorang pendeta Buddha. Lebih dari itu, situs ini menegaskan hubungan primordial kawasan ini dengan Erlangga, dan dengan begitu, berarti juga hubungan primordial dengan misi penyatuan Jawa sesudah masa *pralaya*.

4. Jawa Sesudah Pembelahan Wilayah dan Jejaknya di Tulungagung

Harus diakui Erlangga adalah raja besar, cerdas dan bervisi besar. Di tangannya kerajaan Mataram bisa dipulihkan. Seumur hidupnya diabdikan untuk penyatuan Jawa. Sayangnya, keadaan akhirnya memaksanya untuk membelah kerajaannya sendiri, menjadi Pangjalu dan Janggala. Erlangga menghancurkan sendiri karyanya. Tanpa ia sadari, pembelahan melahirkan trauma yang tak berkesudahan.

Tanda-tanda pembelahan itu, sesungguhnya sudah diketahui dari adanya kejanggalan prasasti-prasasti pada masa Erlangga. Misalnya soal pergantian jabatan *rakryān mahāmantri i hino*.[83] Sejak prasasti Cane tahun 943 (1021 M)[84] hingga prasasti Kamalagyan tahun 959 (1037 M),[85] jabatan *mahāmantri i hino* dipengang oleh Śrī Sanggramawijaya Dharmmaprasadotunggadewi. Sejak prasasti Pucangan dan sesudahnya, jabatan tersebut digantikan oleh Śrī Samarawijaya Dharma-suparnnawahana Teguh Utunggadewa. Sejak 1037 hingga 1041/2 keberadaan Sanggaramawijaya telah diganti oleh Samarawijaya.

[83] Dalam tradisi Mataram Kuno, jabatan *rakryān mahāmantri i hino* selalu dipegang oleh putra mahkota yang akan menggantikan posisi raja.

[84] Lihat, *OJO*, LVIII, hal. 125

[85] Lihat, *OJO*, LXI, hal. 136

Siapakah mereka berdua? Mengapa jabatan *hino* yang selayaknya dipegang putra mahkota bisa berganti? Sebagian ahli berpandangan bahwa, putri Dharmawangsa Teguh ikut tewas dalam serangan raja Wurawari, dan akhirnya Erlangga memperistri Sanggramawijaya sebaga permaisuri. Sementara itu, Samarawijaya dipandang sebagai keturunan langsung Dharmawangsa Teguh, mempertimbangkan unsur 'Teguh' pada nama *abhiseka*-nya.[86] Ada juga yang berpandangan bahwa Sanggramawijaya adalah permaisuri Erlangga dari kerajaan Sriwijaya sebagai bagian dari cara diplomasi menghentikan ketegangan dengan kerajaan Sriwijaya.[87]

Apapun tafsir yang berkembang di kalangan ahli, yang pasti, bila merujuk pada prasasti Mahakṣhobya dan Nāgarakṛtagama, pembelahan kerajaan dilakukan karena kecintaan Erlangga terhadap putra-putranya, dan Samarawijaya merupakan raja Pangjalu pertama, dengan begitu ia lebih tepat sebagai putra Erlangga. Sementara itu, Sanggramawijaya tidak mudah diidentifikasi sebagai putri Sriwijaya karena unsur 'Wijaya' juga ditemukan pada nama Samarawijaya. Tafsir umum menetapkan Sanggramawijaya mengundurkan diri dari persaingan antarsaudara dan memilih menjadi bhiksuni. Dalam cerita lisan, tokoh ini dikaitkan dengan Rara Sucian atau Nyi Ageng Kili Suci. Nama ini muncul dalam cerita Panji,[88] dan terus dikenang oleh masyarakat. Bagian dari *oral history* yang berkembang di Tulungagung, Nyi Ageng Kili Suci akhirnya menjadi petapa di Gua Selomangleng dan Gua Pasir.

Lalu bagaimana keberadaan Erlangga sesudah pembelahan kerajaan dilakukan? Prasasti Gandakuti tahun (24

[86] Marawati Djoened Poesponegoro dan Nugroho Notosusanto, *Ibid*, hal. 176

[87] George Cœdès, *Ibid*, hal. 204

[88] Lihat Poerbatjaraka, "Panji verhalen onderling gergeleken", Bibliotheca Javanica, No. IX, Bandung, 1940

November) 1042[89] menjadi acuan para ahli untuk memastikan bahwa Erlangga meletakan tahtanya dan memilih menjadi pendeta. Dalam prasasti ia bergelar Aji Paduka Mpungku Sang Pinakacatraning Bhuwana. Tetapi tidak sampai sebulan sesudah itu, Erlangga mengeluarkan prasasti Pamwatan (19 Desember) 1042 M, kembali menduduki tahtanya. Besar kemungkinan, Erlangga kembali menjadi raja karena kemelut perang suadara yang terjadi sesudah pembelahan kerajaaan dilakukan.

Pendek kata, pembelahan kerajaan Erlangga memiliki kadar sejarah yang terpercaya karena terus didukung oleh bukti-bukti prasasti dan susastra sesudah masa Erlangga. Dapat dikatakan, Jawa sesudah Erlangga lebih banyak mengirimkan kisah perang dan trauma. Melalui penemuan atas prasasti Turung Hyang B tahun 966 (1044 M),[90] diketahui bahwa raja pertama Janggala adalah Śrī Mapañji Garasakan.[91] Prasasti bercerita tentang anugerah raja kepada desa Turun Hyang karena berjasa membantu raja memisahkan diri dari Haji Pangjalu. Begitu juga dengan prasasti Malenga tahun 974 (1052),[92] berkisah tentang hal yang kurang lebih sama, yakni anugerah raja karena penduduk Malenga telah ikut berperang menyingkirkan Haji Linggajaya.

Tidak diketahui bagaimana nasib Śrī Mapañji Garasakan sesudah tahun 1052 M, yang pasti, pada tahun yang sama raja Janggala sudah berganti. Berdasarkan prasati Banjaran 975 (1052 M) diketahui bahwa raja Janggala adalah Mapañji

[89] Lihat, *OJO*, LXIII

[90] Prasasti Turun Hyang ada dua, Turun Hyang A tahun 958 (1036 M) dikeluarkan oleh Erlangga, lihat, OJO, LXV; Sementara itu, prasasti Turun Hyang B bertarikh 966 (1044 M), lihat, Boechari, "Śrī Mapañji Garasakan, A new evidence on the historicity of Airlangga's partition of his kingdom", *MISI*, jilid IV, No. 1.2, 1968, hal. 1-26

[91] Informasi tentang nama Śrī Mapañji Garasakan sudah diketahui dari prasasti Kambang Putih, tidak bisa dibaca tahunnya, *lihat*, OJO, CXVIII

[92] Lihat, Boechari, (1968), hal. 1-26

Alañjung Ahyes Makoputadhanu Śrī Ajñajabharitamawakana Pasukala Nawanamaninddhita sasatra-hetajñadewati. Prasasti berkisah tentang anugerah raja kepada *samya haji* Banjaran karena membantu merebut kembali kerajaan Janggala. Ada dugaan kuat pada akhir masa Garasakan, Janggala berhasil diserap oleh Pangjalu, sebelum akhirnya direbut kembali oleh Alañjung Ahyes. Hanya berselang tujuh tahun, Janggala sudah berganti raja, yaitu Śrī Mahāraja Śrī Samarotsaha Karnnakesana Ratnasangkha Kirttisingha Jayantaka Tunggadewa. Berdasarkan prasasti Sumengka tahun 981 (1059 M), besar kemunginan Śrī Samarotsaha adalah menantu Erlangga.

Semua prasasti yang dikeluarkan raja-raja Janggala menggunakan emblem *garudamukha*, seperti ingin menegaskan bahwa mereka adalah pewaris sah kerajaan Erlangga. Tidak banyak hal yang diketahui sejarah tentang nasib mereka selanjutnya, yang pasti, setiap raja tidak berkuasa lebih dari sepuluh tahun, dan mereka hanya selalu mengirimkan kabar tentang kemelut perebutan kekuasaan. George Cœdès berpandangan bahwa meski tidak banyak informasi tentang mereka, satu hal yang pasti keberadaan Janggala akhirnya terserap oleh Pangjalu.[93]

Jawa sesudah Erlangga memang lebih banyak mengirimkan kisah perang, dan tentu saja trauma. Bukan berarti sebelum masa Erlangga tidak ada perang, akan tetapi perang saudara, atau setidaknya perseteruan—antara keturunan Erlangga itu membutuhkan waktu hampir dua ratus tahun lamanya.

Sesudah periode Śrī Samarotsaha, sejarah Jawa kembali memasuki episode gelap karena selama enam puluh tahun tidak ditemukan informasi tambahan apapun tentang keberadaan

[93] George Cœdès, *Ibid*, hal. 206

kerajaan Janggal dan Pangjalu.[94] Prasasti raja Pangjalu paling tua adalah prasasti Padlegan bertarikh 1038 (1117 M).[95] Prasasti ini dikeluarkan oleh raja Rakai Sirikan Śrī Bāmeswara Sakalabhūwanatustikarana Sarwaniwaryyawiryya Parakrama Digjayottunggadewa. Prasasti berisi tentang anugerah raja kepada penduduk Padlegan karena telah bertaruh jiwa-raga untuk kemenangan raja dalam peperangan [sangat mungkin perang yang dimaksud adalah perebutan wilayah].

Sama dengan prasasti-prasasti Janggala, sebagian besar prasasti yang dikeluarkan raja-raja Pangjalu juga mengirimkan kisah perang, bahkan intrik dalam kerajaan Panjalu sendiri. Raja Pangjalu sesudah Śrī Bāmeswara adalah, Śrī Mahāraja Śrī Warmeswara Madhūsadanawatarānindita Suhṛtsingha Parakrama Digjayatungga-dewanama Jayabhayalañcana, atau poluler dengan nama Śrī Jayabhaya. Ada tiga prasasti yang ditemukan dari masanya,[96] yang paling populer di antaranya adalah prasasti Hantang tahun 1057 (1135 M).

Dalam prasasti terdapat keterangan *Pangjalu Jayanti* yang bisa ditafsirkan sebagai kemenangan Pangjalu. Prasasti berisi tentang anugerah raja terhadap penduduk Hantang dan sekitarnya karena sudah mempertaruhnya nyawa bersama raja dalam perang perebutan kekuasaan. Sampai periode Jayabhaya, perang perebutan kekuasaan rupanya masih terus terjadi, meski tidak terlalu jelas, apakah ini perang antara Janggala dan Pangjalu,[97] atau perang perebutan kekuasaan di dalam tubuh Pangjalu sendiri.[98]

[94] Marawati Djoened Poesponegoro dan Nugroho Notosusanto, *Ibid*, hal. 265-6

[95] Lihat, OJO, LXVII

[96] Prasasti Hantang 1057 Saka (1135), lihat, OJO, LVXIII; Prasasti Talan tahun 1058 (1136), lihat, OJO, LXX; prasasti Jepun tahun 1066 (1144 M), lihat, L.C. Damais (EES, IV, hal. 145-146).

[97] Slamet Muljana meyakini bahwa prasasti Hantang merupakan bukti tentang kemenangan Pangjalu atas Janggala. Ia menetapkan tahun 1135 M merupakan tahun kemenangan perang saudara itu di pihak Pangjalu, lihat, Slamet Mulyana, *Ibid*, hal. 26.

[98] Informasi dalam prasasti Hantang perlu dibandingkan dengan *Kakawin*

Informasi tentang perang juga diabadikan dalam sastra *Kakawin*. Śrī Jayabhaya memang dikenal sebagai raja legendaris, namanya abadi hingga hari ini. Salah satunya berkat *Kakawin* yang ia wariskan. Sejarah mencatat ada dua *Kakawin* yang diwariskan oleh Śrī Jayabhaya. *Kakawin Bhāratayuddha* (perang para Bhārata) yang digubah oleh Mpu Sedah dan Mpu Panuluh. Kedua *Kakawin Hariwangśa* yang digubah oleh oleh Mpu Panuluh. *Kakawin* pertama yang selalu dirujuk oleh para ahli untuk menggambarkan peperangan yang dilakukan oleh Śrī Jayabhaya dalam rangka penyatuan wilayah. Zoetmulder memperkirakan penulisan *Bhāratayuddha* pada 1079 (1157 M). Dalam *Kakawin* digambarkan Śrī Jayabhaya manunggal dengan Śiwa, akan tetapi juga merupakan inkarnasi Wisnu.[99]

Bhāratayuddha tentu saja menggambarkan kisah perang perebutan tahta kerajaan Hastinapura, antara Kurawa dan Pandawa. Seluruh kisah *Kakawin* adalah dalam rangka mengabadikan cerita tentang kewajiban yang menuntun ksatriya dalam perbuatan-perbuatan heroik. Semua sifat ksatriya itu ditemukan dalam Kṛṣina, yang bukan lain adalah Śrī Jayabhaya sendiri. *Kakawin* inilah salah satu yang mengabadikan nama Jayabhaya. Ia digambarkan sebagai bhātara yang sangat dihormati oleh musuh-musuh yang dikalahkannya. Śiwa sendiri turun dari surga untuk menganugerahinya. Jayabhaya digambarkan merajai dunia, menundukan semua musuh, semua raja tunduk di bawa kaki Śrī Jayabhaya. Ia akhirnya menunggal dengan Śiwa.

Di akhir *Kakawin* dijelaskan, setelah Kṛṣina dan para Pandawa pulang ke surga, dan akhirnya datanglah zaman Kali,

Bhāratayūda yang ditulis oleh Mpu Sedah dan Mpu Panuluh atas perintah Jayabhaya. Sangat besar kemungkinan informasi dalam *Kakawin* juga menggambarkan adanya perebutan kekuasaan di tubuh Pangjalu sendiri dengan munculnya nama Hemabhūpati yang bisa ditafsirkan sebagai Ratu Mas, atau kakak raja, lihat, Marawati Djoened Poesponegoro dan Nugroho Notosusanto, *Ibid*, hal. 269

[99] Zoetmulder, *Ibid*, hal. 339-10

maka Wisnu sendiri yang menjelma kembali dalam diri Śrī Jayabhaya. Raja titisan Śiwa dan Wisnu inilah yang memulihkan perdamaian dan kesejahteraan dunia.[100] Kata *hemabhupati* yang ada dalam *Kakawin* juga memicu tafsir sementara ahli yang menjelaskan bahwa Jayabhaya pada masanya juga berhasil menundukan Sriwijaya.[101]

Terlepas dari tafsir yang menjelaskan tentang adanya perang di tubuh Pangjalu sendiri pada masa Śrī Jayabhaya, *Kakawin* tersebut dapat dijadikan sebagai pijakan untuk menetapkan adanya peleburan Janggala dan Pangjalu pada masa Jayabhaya. Inilah raja pertama dalam trah Pangjalu yang dianggap mampu menyatukan kembali tanah Jawa yang telah dibelah pada masa Erlangga. Setidaknya hal ini akui oleh Slamet Mulyana yang menegaskan bahwa pada tahun 1135 M (tarikh yang sama dengan prasasti Hantang), Janggala telah sepenuhnya lebur dengan Pangjalu, dan pada masa inilah tanah Jawa berhasil disatukan kembali.[102]

Bagi penelitian ini, bila seandainya tesis yang diusung oleh Slamet Mulyana tersebut lemah karena bukti-bukti prasasti sesudah masa Śrī Jayabhaya tidak menguatkan dugaan tersebut, setidaknya *Kakawin* merupakan ekspresi trauma atas pembelahan wilayah hingga memunculkan karya sastra, yang dalam semua derajatnya, begitu mengidamkan penyatuan kembali. Ingat dalam konsep kosmologi kekuasaan di Jawa, kekuasaan ditampilkan sebagai representasi kerajaaan surga yang bersifat *manunggal*.

Sejarah juga mencatat, raja-raja Pangjalu sesudah Śrī Jayabhaya juga tidak berhasil mempertahankan visi penyatuan tersebut. Meski nama *abhiseka* raja-raja Pangjalu sesudah Jayabhaya menampilkan bahwa mereka inkarnasi Śiwa, akan

[100] Zoetmulder, *Ibid*, hal. 332
[101] Marawati Djoened Poesponegoro dan Nugroho Notosusanto, *Ibid*, hal. 269
[102] Slamet Mulyana, *Ibid*, hal. 26

tetapi visi penyatuan wilayah sebagaimana diperjuangkan oleh Jayabhaya, tidak berhasil mereka warisi. Terbukti, raja-raja Pangjalu sesudah Jayabhaya, masih terus tenggelam dari cerita peperangan dan perebutan wilayah.

Sesudah Jayabhaya, Pangjalu diperintah oleh Śrī Mahāraja Rakai Sirikan Śrī Sarwweswara Janardhanāwatara Wijayagrajasama Singhanadanisaryaywiryya Parakrama Digjayotunggadewanama. Populer disebut Śrī Sarwweswara. Diperkirakan hanya memerintah kurang dari 10 tahun. Ia mewariskan dua prasasti yang sudah sangat aus, yakni prasasti Padlĕgan II tahun 1081 (1159 M) dan Prasasti Kahyunan tahun 1082 (1161 M). Tidak ada kisah yang sangat menonjol dalam periode ini. Melalui prasasti Waleri tahun 1091 (1169 M) diketahui bahwa Raja Pangjalu sudah berganti. Raja yang berkuasa pada tahun tersebut adalah, Mahāraja Rakai Hino Śrī Aryyeswara Madhusudanawatararijaya Mukha Sakalabhuwana (tuṣṭikarana) Niwaryya Parakramotunggadewanama. Sama seperti pendahulunya, Raja Aryyeswara hanya mewariskan dua prasasti. Selain prasasti Waleri (Blitar) ditemukan juga prasasti Angin tahun 1093 (1171 M).[103] Raja berikutnya adalah Śrī Mahāraja Śrī Kroñcaryyādipa Handabhūwanapalaka Parakramānindita Digjayotunggadewanama Sri Gandra. Raja ini hanya diketahui dari satu prasasti yang diwariskannya, yakni prasati Jaring tahun 1100 (1181 M).[104] Intinya, prasasti berisi tentang anugerah kepada penduduk desa Jaring karena telah mempertaruhkan jiwa raga untuk membela raja dalam memerangi musuh. Desa dibebaskan untuk membayar bermacam pajak.

Selama periode ini memang tidak banyak hanya yang

[103] Tidak banyak hal yang diketahui tentang situasi politik dan kekuasaan pada periode ini karena semua prasasti hanya berkisah tentang pemberian anugerah Raja seperti pada umumnya, dan terutama semua prasasti sudah sangat aus dan sulit dibaca.

[104] Lihat, *OJO*, LXXI

bisa ditafsirkan oleh ahli sejarah karena keterbatasan data-data yang diwariskan sejak periode Raja Śrī Sarwweswara hingga Raja Śrī Kroñcaryyādipa. Riwayat penerus kerajaan Pangjalu baru agak terang kembali pada periode Raja Kameswara. Nama *abhiseka*nya, Śrī Mahāraja Śrī Kameswara Triwikramāwatara Aniwaryyawiryya Parakrama Digjayotunggadewanama. Meski hanya dua prasasti yang berhasil diidentifikasi sebagai warisan Śrī Kameswara, akan tetapi Maharaja juga mewariskan kitab *Kakawin* yang sangat tersohor. *Kakawin* tersebut adalah Smaradahana yang digubah oleh Mpu Dharmaja.

Dua prasasti tersebut adalah, prasasti dari desa Semanding, tahun 1104 (1182 M) dan Prasasti Ceker tahun 1107 (1185 M).[105] Kedua prasasti tidak berhasil dibaca utuh karena kondisinya yang aus. Sebagaimana lazimnya, prasasti Ceker sejauh yang dapat diinformasikan oleh para ahli berisi tentang anugerah raja kepada penduduk desa Ceker yang telah diberikan oleh raja pendahulu, dan memohon untuk dikukuhkan dalam prasasti batu. Seperti kelaziman pada zamannya, anugerah raka berupa pemberian hak-hak istimewa dan pembebasan dari kewajiban membayar berbagai macam pajak.

Tentang *Kakawin Smaradahana*, meski tidak terlalu jelas hubungan antara Raja Kameswara dengan Mpu Dharmaja, akan tetapi *Kakawin* memang menempatkan Kameswara sebagai tokoh sentral yang pada akhirnya dikaruniai Śiwa untuk menjadi penguasa di Dahana dengan didampingi oleh permaisurinya, Dewi Kirana.[106] Harus dicatat, kisah yang termaktub dalam *Kakawin Smaradhana* dianggap sebagai acuan bagi semua versi cerita Panji yang tersebar di seluruh wilayah Asia Tenggara. Cerita Panji juga sering lahir dalam

[105] Lihat, *OJO*, LXXII

[106] Ikhtisar *Kakawin* lihat, Zoetmulder, *Ibid*, hal. 369-374

panil-panil dan relief yang ditemukan di beberapa candi di Jawa Timur.

Cerita Panji memiliki versi yang sangat banyak. Meski begitu, pada prinsipnya cerita Panji berkisah tentang heroisme, skandal dan intrik, cinta, perpisahan, petualangan, dan penyatuan kembali. Berkisah tentang Pangerang Janggala, Inu Kertapati atau Panji Asmoro Bangun yang dipersatukan dengan putri Kadiri, Galuh Sekartaji atau Candrakirana. Meski banyak guncangan dan diserang oleh pelbagai intrik dan hasutan, kedua pasangan akhirnya berhasil melampaui semua dengan mengarungi pelbagai petualangan sehingga akhirnya dipersatukan kembali.

Cerita Panji telah mengilhami pembuatan relief dan panil candi. Setidaknya ada 7 candi yang berhasil diidentifikasi oleh para ahli menggunakan relief atau panil cerita Panji, 2 di antaranya—dan diduga yang paling tua, berada di Tulungagung. Candi-candi tersebut adalah, [1] Candi Gajah Mungkur (Abad 15 M), relief Arjunawiwaha dan Panji; [2] Gua Kendalisada di Penanggungan, relief Dewaruci, Arjunawiwaha, dan Panji [Abad 15 M]; [3] Candi Watang di Penanggungan (Abad 15 M); [4] Candi Kebo Ireng panil lepas (Abad 15 M] di Pasuruan; [5] Candi di daerah Gambyok Kediri (Abad 15M); [6] Candi Sanggrahan (fragmen panil) (Abad 15 M) di Tulungagung; [7] candi Miri Gambar (Abad 15 M) di Tulungagung.[107]

Dua candi yang ada di Tulungagung berada di sub-kawasan selatan. Candi Mirigambar sendiri disebut oleh masyarakat lokal sebagai candi *Anglingdarma*, seorang raja yang sangat populer dalam cerita rakyat karena kesaktian dan kemampuannya dalam memahami bahasa hewan. Hal ini ditafsirkan bebas dari teras II candi yang memuat adegan cerita binatang sehingga masyarakat mengaitkan candi

[107] Titi Surti Nastiti, (2016), *Ibid*, hal. 249-251

tersebut dengan cerita tentang *Anglingdarma*. Sangat besar kemungkinan adegan tersebut dirujuk dari cerita Tantri Kamandaka, yang berisi tentang ajaran moral dalam bentuk hikayat binatang.

Agus Aris Munandar, arkeolog Universitas Indonesia, memastikan bahwa relief yang terdapat pada teras I sisi utama depan, merupakan cerita Panji. Pada relief terdapat dua figur perempuan dan dua figur laki-laki, salah satu figur laki-laki memiliki ciri yang khas dengan penutup kepala *tekes* (tidak persis dengan *blangkon* karena tanpa tonjolan di bagian belakang). Sangat meyakinkan bahwa ini merupakan salah satu episode cerita Panji. Menurut Aris Munandar cerita dalam relief di candi Miri Gambar tersebut memiliki kemiripan dengan relief yang ditemukan di candi-candi lain yang memiliki kisah sama, terutama Candi Gajah Mungkur dan Gua Kendalisada. Menariknya, menurut Aris relief Panji yang terdapat pada candi Miri Gambar merupakan yang tertua di antara tujuh candi yang memiliki cerita yang sama.[108]

Sementara itu, Candi Sanggrahan merupakan candi warisan abad 15 M yang dihiasi oleh relief yang sama, bercerita tentang cerita Panji. Candi tersebut terletak di Desa Sanggrahan Kecamatan Boyolangu. Candi merupakan bangunan yang bercorak Buddha Mahayana. Hal ini sangat meyakinkan dengan ditemukannya lima arya Dhyani Buddha. Empat arca menghadap ke empat penjuru mata angin (*tatagrata*), sementara itu satu acya berada pada posisi sentral. Arca-arca tersebut menggambarkan Buddha yang sudah mencapai tahap moksa sehingga sosoknya tampil bersahaja. Kini, semua arya tersebuat sudah dalam keadaan tidak dalam keadaan utuh. Menurut Dwi Cahyono kelengkapan arca-arca

[108] "Cerita Panji di Candi Miri Gambar" di *historia.id/kuno/cerita-panji-di-candi-miri-gambar,* diakses pada 30 Desember 2016.

Dhyani Buddha sebagaimana ditemukan di Candi Sanggrahan tersebut tergolong sangat istimewa dibanding dengan situs-situs Buddha lain di Jawa Timur.[109]

Masih menurut informasi Dwi Cahyono, di lokasi Candi juga ditemukan satu fragmen relief yang dipahat di batu kapur. Relief tersebut yang memiliki ciri yang sama persis dengan relief cerita Panji sebagaimana ditemukan di candi lain, seperti Candi Miri Gambar. Dalam fragmen tersebut, teridentifikasi seorang pria bertopi *tekes* yang sedang mengendari sebuah perahu. Meski relief tidak ditemukan dalam kondisi utuh akan tetapi para ahli memastikan bahwa relief yang ada di Candi Sanggrahan juga dipatah salah satunya untuk mengabadikan cerita heroisme dan keteguhan tokoh yang sangat menyatu dengan sanubari masyarakat, yaitu cerita Panji.

Perlu dicatat, di Jawa Timur cerita ini juga sangat populer dalam versi seni pertunjukan ketoprak dan wayang *gedhok*. Versi yang umum dikenal di kalangan seniman dan masyarakat, terutama di Tulungagung, adalah cerita *Ande-Ande Lumut*, yang bukan lain adalah tokoh Inu Kertapati atau Panji Asmoro Bangun sendiri. Sampai di era 1990-an cerita ini sangat populer dan dikenal hampir di seluruh lapiran masyarakat. Memudarnya seni pertunjukan ketoprak dan wayang *gedhok*, telah ikut menjadikan cerita tersebut relatif tidak begitu sepopuler tahun 1990-an. Penelitian ini berupaya menyelami versi cerita Panji sebagaimana ditampilkan dalam lakon ketoprak dan wangan *gedhok*. Kesimpulannya tidak berbeda, cerita *Ande-Ande Lumut* dan cerita Panji memiliki pola yang sama dalam menampilkan kisah heroisme, cinta, perpisahan, petualangan, skandal-intrik, dan penyatuan kembali.[110]

[109] Keterangan utuh tentang Candi Sanggrahan merujuk pada Dwi Cahyono, *Ibid,* hal. 21-33

[110] Cerita dikumpulkan dan disaring dari keterangan dan peragaan kembali kisah

Cerita Ande-Ande Lumut dan tokoh-tokohnya, Inu Kertapati atau Panji Asmoro Bangun, Dewi Kirana atau Galuh Sekartaji, dan Panji Laras—anak kedua pasangan dari Kerajaan Janggala dan Pangjalu ini, begitu populer dan mengendap masyarakat Tulungagung. Bukan hanya melalui ketoprak dan wayang *gedhok*, tetapi juga melalui *oral story* yang disosialisasi dari generasi ke generasi. Di Kecamatan Sendang kisah Ande-Ande Lumut dihafal oleh hampir semua lapisan masyarakat. Bahkan, Candi Penampihan yang berlokasi di lereng Gunung Wilis oleh masyarakat sekit dikenali sebagai Candi Asmoro Bangun karena masyarakat meyakini di lokasi itulah Dewi Kirana sempat mengasingkan diri karena diusir dari Kedaton oleh suaminya sendiri, Inu Kertapati, akibat intrik dan skandal yang dilakukan oleh tokoh bernama Totok Kerot di jantung Kedaton Pangjalu. Sementara itu, Desa Gerit yang masuk dalam kawasan lereng timur Gunung Wilis, dikenal masyarakat sebagai tempat dipertemukan kembali pasangan Inu Kertapati dan Dewi Kirana bersama dengan anaknya, melalui media sabung ayam. Sampai hari ini, kawasan tersebut masih dikenal sebagai kawasan yang melestarikan sabung ayam. Harus dicatat, pada periode kuno, sabung ayam merupakan ritual yang berkembang di kalangan Kerajaan.

Tentu cerita *Ande-Ande Lumut* merupakan *oral history* yang terlalu banyak bumbu mitologinya, akan tetapi bila cerita tersebut mengacu pada cerita Panjia dan, terutama, *Kakawin Smaradahana* maka seluruh bumbu alegorismenya tidak dapat dianggap sebagai sesuatu yang tanpa makna. Sebagaimana sudah dipaparkan sebelumnya, setelah mengaji begitu banyak versi cerita Panji, Rassers dalam *'De Pandji-roman'* (1922) menegaskan bahwa alam pikiran masyarakat Jawa dipenuhi

Ande-Ande Lumut oleh para bekas seniman ketoprak dan *wayang gedhok* di Tulungagung.

oleh imajinasi dan mimpi kolektif tentang kesatuan total. Inilah yang oleh Rassers disebut sebagai *collective vision/dream*.

Bagi penelitian ini, *Kakawin* Smaradahana, cerita Panji, bahkan versi *oral history Ande-Ande Lumut* merupakan puncak trauma, gegar mental, masyarakat Jawa akibat pembelahan kerajaan Erlangga yang diikuti oleh perang saudara yang tak berkesudahan hingga periode akhir kerajaan Pangjalu. Trauma itu begitu mendalam sehingga tumpah ruah dalam sastra *Kakawin*, *oral history*, dan dalam sastra pahat yang mewarnai pelbagai candi di Jawa. Penelitian ini hendak menegaskan, masyarakat Jawa memang memiliki mimpi kolektif tentang keutuhan total, akan tetapi mimpi tersebut terus kandas akibat perang saudara yang berlangsung sangat panjang dalam sejarah kerajaan-kerajaan di Jawa.

Paradoks-paradoks seperti inilah yang melatari lahirnya sejumlah *Kakawin* dan sastra pahat di Jawa pada periode ini. Fakta bahwa cerita Panji menjadi cerita yang sangat populer pada masa Majapahit cukup membuktikan bahwa trauma itu masih berlangsung beratus-ratus tahun kemudian sesudah periode ini. Trauma tersebut, dalam bentuk *oral history* maupun dalam bentuk sastra pahat, dapat ditemukan jejaknya yang nyata di Tulungagung hingga hari ini.

Sesudah Śrī Kameswara, raja Pangjalu berikutnya adalah Srĕngga atau Kṛtajaya. Nama abhisekanya, Śrī Mahāraja Śrī Sarwweswara Triwikramāwataranindita Srĕnggalañchana Digjayotunggadewanama. Ditemukan sejumlah prasasti yang diwariskan oleh Raja Kṛtajaya, sayang tidak ada satupun prasasti yang bisa dibaca secara utuh karena aus,[111] hanya prasasti pertama, prasasti Kamulan tahun 1116 (1194 M) yang relatif bisa memberikan informasi yang cukup.[112] Menarik

[111] Marawati Djoened Poesponegoro dan Nugroho Notosusanto, *Ibid*, hal. 273
[112] Lihat, *OJO*, LXXIII

karena prasasti ini bercerita tentang pemberian anugerah pembebasan pajak dan hak-hak istimewa dari Raja Kṛtajaya karena penduduk setia pada raja dan berhasil mengembalikan raja ke atas singgasana di bhumi Kadiri setalah serangan musuh dari sebelah timur. Tidak terlalu jelas informasi siapa musuh dari sebelah timur, akan tetapi bisa dipastikan bahwa di periode akhir kerajaan Pangjalu, perang perebutan kekuasaan rupanya masih tetap mewarnai kerajaan yang diwarisi dari trah Erlangga tersebut.

Prasasti berikutnya adalah prasasti Palah tahun 1119 (1197 M) yang ditemukan di halaman Candi Panataran Blitar.[113] Prasasti ini juga sudah sangat aus sehingga tidak cukup terbaca informasi-informasi pokok di dalamnya. Yang pasti, Palah adalah nama kuno wilayah Candi Panataran, dan sejak periode ini wilayah tersebut termasuk wilayah yang disucikan. Ditemukan juga prasasti Biri tahun 1124 (1202 M),[114] dan prasasti Lawadan tahun 1127 (18 November 1205 M).[115] Meski cukup aus dapat diketahui bahwa kedua prasasti memberikan informasi tentang anugerah raja pada penduduk desa Biri dan penduduk desa Lawadan berupa pembebasan dari berbagai pungutan pajak dan hak istimewa lainnya. Prasasti Lawadan inilah yang kemudian dijadikan sebagai rujukan dan acuan untuk menentukan hari jadi kota Tulungagung sehingga muncul angka hari jadi ke-811 pada tahun 2017 ini.

Muncul polemik yang menarik pada periode kepemimpinan Raja Kṛtajaya bersamaan dengan ditemukannya prasasti Sirahketing (Ponorogo) bertarikh tahun 1126 (1204 M).[116] Pada prasasti tersebut diketahui bahwa raja yang memerintah di wilayah Wengker adalah Śrī Jayawarśa

[113] *Ibid*., LXXIV
[114] *Ibid*., *OJO*, LXXVI
[115] *Ibid*., *OJO*, LXXVII
[116] *Ibid*.,, *OJO*, LXVL

Digwijaya Sastraprabhu. Sebuah prasasti lain di desa Mruwak, kecamatan Dagangan, Ponorogo, bertarikh tahun 1182 (1180 M) malah menegaskan bahwa Raja Jayawarśa merupakan cucu atau keturunan langsung Śrī Isāna Dharmawangsa Teguh Anantawikramottunggadewa. Sebagian ahli menyimpulkan bahwa raja tersebut merupakan raja bawahan yang meskipun mengklaim keturunan langsung Dharmawangsa Teguh ia mendapatkan wilayah yang lebih kecil di bawah kekuasaan Pangjalu.

Meski begitu, raja bawahan (*samya haji*) ini merasakan cukup berdaya untuk memisahkan diri dari Pangjalu. Informasi ini tersirat dalam prasasti Sirahketing. Terdapat kata *dampa blah karajyan,* meski konteks dan maksudnya tidak terlalu jelas, akan tetapi istilah tersebut sangat erat kaitannya dengan peristiwa pembagian kerajaan Erlangga. Sebagian ahli menafsirkan bahwa, hingga pada periode ini kerajaan Pangjalu masih diwarnai oleh perebutan kekuasaan wilayah kerajaan, bahkan gejolak ini terjadi di lingkungan internal kerajaan Pangjalu sendiri. Sangat mungkin Raja Jayawarśa mewakili keturunan langsung Dharmawangsa Teguh yang meminta haknya, dan harus berhadapan dengan keturunan Erlangga. Sangat besar kemungkinan bahwa pada periode 1204 M, telah lahir gejolak baru perebutan kekuasaan antara Pangjalu/Daha dengan daerah kekuasaan Jayawarśa di wilayah Wengker.[117]

Bila demikian tafsir yang paling mungkin dalam memahami prasasti-prasasti dari wilayah Wengker, maka dapat disimpulkan bahwa hingga periode akhir kekuasaan Pangjalu, trah Erlangga, Jawa masih terus diwarnai oleh pergolakan perang saudara akibat pembelahan kerajaan yang dilakukan oleh Erlangga. Raja-raja Jawa pada masa itu bukan hanya gagal menyatukan kembali tanah Jawa, lebih dari itu, para

[117] Marawati Djoened Poesponegoro dan Nugroho Notosusanto, *Ibid*, hal. 275-6

raja juga kehilangan visi dan semangat penyatuan Nusantara seperti yang pernah dirintis oleh Darmawangsa dan Erlangga. Eksperimen penyatuan Jawa pada akhirnya harus menghadapi kenyataan pahit ini. Seluruh visi penyatuan Jawa bukan sekadar terkubur kembali, lebih dari itu fakta pembelahan telah terus melahirkan trauma politik dan kekuasaan yang berlangsung sangat panjang dalam sejarah Jawa dan Nusantara. Visi penyatuan Jawa gagal terwujud bukan karena ancaman Sriwijaya atau kerajaan lainnya, melainkan karena perang saudara. Trauma pembelahan kerajaan dan perang saudara inilah yang secara kreatif terus melahirkan karya-karya kebudayaan yang monumental dalam sejarah Jawa dan Nusantara selama lebih dari 200 tahun. Banyak monumen dibangun untuk mengekspresikan situasi traumatik itu, begitu juga karya-karya sastra *Kakawin* lahir juga dalam rangka menegaskan ambisi penyatuan yang kandas itu. Ambisi penyatuan yang begitu berkobar dan kandas akibat perang saudara, telah menjadi warna dasar bagi kebanyakan karya monumen dan susatra Jawa selama periode ini.

C. Kamal Pandhak, Wisesapura, Bhayalango: Tulungagung sebagai Tanah Haram

Sebelum membahas pemulihan visi penyatuan Nusantara sesudah periode Pangjalu, penelitian ini perlu masuk terlebih dahulu untuk melihat polemik pembelahan wilayah kerajaan Erlangga. Tepatnya, melihat batas-batas wilayah kerajaan Janggala dan Pangjalu serta titik lokasi, tempat pendirian.

Pembelahan wilayah kerajaan Erlangga yang menjadi trauma sejarah penduduk pulau Jawa terekam dalam *Kakawin Nāgarakṛtāgama* pupuh 68.3-4. Namun, karena kurang detilnya penjelasan mengenai pembagian wilayah kedua kerajaan tersebut, pupuh ini menyisakan pertanyaan, dimanakah letak

batas-batas kedua negara tersebut? Para ilmuwan tergelitik untuk mengupas teka-teki perbatasan tersebut. Di antara mereka adalah P.V. van Stein Callenfels, F.D.K. Bosch, N.J. Krom, W.H. Rassers, Maclaine Pont, C.C. Berg, Teeuw, Uhlenbeck, Aichele, Max Nihon dan W.F. Stutterheim.

Perhatian para ilmuwan mengarah pada pupuh 68. Pupuh ini menjadi sangat menarik karena cerita pembelahan kerajaan Erlangga menjadi Janggala dan Panjalu berkaitan erat dengan sebuah daerah yang hingga kini masih misterius dan menjadi polemik–*Nāgarakṛtāgama* menyebutnya dengan nama Kamal Pandak. Selain itu, muncul pertanyaan lainnya: apakah betul Boyolangu yang sekarang ada di Tulungagung adalah Bhayalango yang dimaksud dalam teks *Nāgarakṛtāgama*? Ternyata, sejumlah orang memperselisihkan hal tersebut. Hadi Sidomulyo (nama lain dari Nigel Bullough, seorang ilmuwan dari Inggris) berasumsi, Bhayalango versi *Nāgarakṛtāgama* berada di daerah sekitar Bangil-Pasuruan. Sedangkan Stutterheim memastikan diri bahwa Bhayalango sebagaimana disebut dalam *Nāgarakṛtāgama* adalah Boyolangu yang saat ini berada di Tulungagung. Untuk menangkap polemik tersebut dengan baik, terutama polemik seputar batas-batas pembelahan kerajaan Erlanggaoleh Mpu Bharada, ada baiknya kita kutipkan pupuh tersebut di sini.

> *Rahyang tēki pininta kāsihana marwwang bhūmi tan langghyana, hingayēki telas cinihna nira toyēng kundhi sangkēng langit, kūlwan purwwa dudug ringarnnawa maparwwang lor kidul tan madoh, kadyādoh samudera teweking bhūmi jawarwa prabhu.*
>
> [Kini tanpa menolak Sang Pandita diminta tolong membagi dua daerah itu, batasnya telah ditandai dengan cucuran air kendi dari angkasa, dari barat ke

timur hingga ke laut terbagi dua utara dan selatan tidak berjauhan, bagaikan dipisahkan oleh lautan ketika tanah Jawa dipimpin oleh dua raja.]

Ngkē ring tiktiki wrekṣa rakwa sutapārāryyan sakēngambara, nang dēśēng palungan tikang pasalahan kundhi praśāṣṭēng jagat, kāṇdheng dēni ruhur nikang kamal-puncakñyā ngawit ciwara, nāhētunya sināpa dadyalita tekwan munggwi ring pāntara.

[Di pohon asam konon Sang Pandita berhenti turun dari angkasa, dalam negeri tersohor bahwa kendi suci itu diletakan di Dusun Palungan, terhalang oleh pohon asam yang tinggi jubahnya tersangkut di puncak pohon, itulah sebabnya pohon asam dikutuk menjadi kerdil tumbuh di tapal batas daerah.]

Tugwānggeh nika tembaying jana pandhāres mintāreng swāsana, hētunya winangun sudharmma waluyang bhūmi jawā tunggala, sthityā rājasa bhūmi kawruhana ning rāt dlāha tan linggara, cihnā śrī nṛpatin jayēng sakala bhūmiñ cakrawartti prabhu.

[Merupakan tugu peringatan mulai saat itu penduduk takut pindah dari tempatnya, maka dibangun sebuah candi agar tanah Jawa bersatu kembali, agar Baginda serta kerajaan kuat tegak dikenal oleh dunia kemudian tidak meragukan, tanda Baginda berjaya memimpin negara bukti seorang raja besar yang berwibawa.]

Ada sejumlah terjemahan *Nāgarakṛtāgama* dalam bahasa Belanda dan bahasa Inggris, tetapi lebih baik kita membatasi diri dengan menghadirkan terjemahan dalam versi Indonesia dengan menghadirkan semua versi, agar pembaca

bisa memilah sendiri terjemahan mana yang lebih akurat dan otoritatif. Sejak *Kakawin Nāgarakṛtāgama* ditemukan di Lombok pada tahun 1894, naskah ini mendapat perhatian J.L.A. Branders. Bahkan paparan dalam Pupuh 68 bait 3 menarik minat banyak ilmuwan lainnya karena bercerita tentang batas-batas pembelahan wilayah kerajaan Airlangga. Salah satu ilmuwan yang mencoba menafsirkan batas negara antara Jenggala dan Panjalu tersebut adalah Pieter Vincent van Stein Callenfels. Menurut ilmuwan Belanda ini, kata kunci untuk menyibak teka-teki batas negara tersebut terletak pada kata "*arnawa*". Berbeda dari Kern yang menerjemahkan kata ini dengan "laut" dalam "Sankrit-inscriptie te Simpang", menurut van Stein Callenfels kata "*arnawa*" bisa diterjemahkan dengan arti lain, yaitu "sungai besar". Diduga sungai Brantas menempati peran yang sangat vital dalam upaya membaca batas kedua negara di atas. Karena aliran air sungai Brantas bersumber dari sisi Gunung Kawi maka gunung ini dianggap sebagai tempat penting dalam menentukan titik awal batas negara. Van Stein Callenfels berkesimpulan bahwa daerah Kamal Pandak, atau yang kita kenal dengan istilah Prajnaparamitapuri, sudah seharusnya berada di sekitar gunung Kawi tersebut.

Pendapat yang sama juga dilontarkan oleh Bosch dalam tulisannya "Kumbhawajrodaka en Toyeng Kundi Sankeng Langit". Bosch menyakini Brantas memainkan peran penting dalam upaya kita membaca batas negara Janggala dan Panjalu. Namun, sayangnya, pupuh 68 bait 3 tidak bercerita tentang batas keduanya secara tuntas, tetapi hanya mengupas sebagian saja seperti terbaca dalam potongan "*kulwan purwwa dudug ring arnawa*" –artinya, ([batas] Timur-Barat di sepanjang *arnawa*). Pertanyaan yang kemudian timbul adalah apakah yang dimaksud dengan kata "*arnawa*" tersebut merujuk pada sungai Brantas ataukah sungai lain, misalnya

sungai Leksa—sebuah sungai kecil berasal dari pinggir selatan gunung Kawi yang kemudian bersatu dengan sungai Brantas di daerah Karangkates (Malang). Bosch dengan tegas menyatakan bahwa kata "*arnawa*" dalam Sanskerta dan Jawa Kuno memiliki arti "sungai besar". Dikarenakan sungai Leksa beraliran kecil, sungai ini tidak mewakili kata tersebut. Untuk memperkuat pendapatnya Bosch mengutip kata lain dalam pupuh 68.3 "*dudug ring*" yang berarti garis membujur Timur-Barat, dan itu tidak lain adalah garis sungai Brantas. Ia meyakini sebagian perbatasan meliputi lereng Kawi yang mengalirkan Brantas. Bosch memahami kalimat "*toyeng kundi sangkeng langit*" adalah garis sungai Leksa yang dianggapnya sebagai garis yang pernah ditorehkan oleh Mpu Bharada Utara-Selatan bersama kucuran "air kendi yang berasal dari langit". Bagi Bosch, pembelahan dengan cara Mpu Bharada tersebut bukan sesuatu yang mustahil. Ia mencoba memahaminya dengan menghadirkan analisis dengan melihat julukan yang disandang oleh Bharada, yaitu "yogiswara". Julukan ini ia terjemahkan sebagai "pemilik kekuatan magis". Sebagai seorang yogiswara, dengan cara melakukan suatu laku tapa yang dikenal di kalangan pengikut Buddha di India sebagai *kasina*, Mpu Bharada berhasil melakukan proses penuangan air kendi sebagaimana diceritakan dalam *Nāgarakṛtāgama*. Air yang dituangkan dari kendi dari atas langit, kemudian menjadi sungai Leksa hingga sekarang. Adapun tempat kejadian itu berlangsung, menurut Bosch, terjadi di sisi selatan gunung Kawi. Di tempat ini, Mpu Bharada tersangkut puncak pohon asem di saat terbang, lalu mengutuk pohon asem tersebut menjadi kerdil, dan lalu meletakkan kendi di tempat ini juga. Tempat dimana kendi diletakkan ini, menurut Bosch, kelak diperingati oleh generasi Majapahit di kemudian hari dengan mendirikan situs yang terpahat di dalamnya gambar air laut,

tempatnya di daerah yang saat ini dikenal dengan nama Sirah Kencong (masuk kabupaten Blitar). Tempat ini, dalam pandangan Bosch, adalah daerah yang kita kenal di dalam *Kakawin Nāgarakṛtāgama* dengan nama Kamal Pandak (arti: pohon asem yang pendek akibat dikutuk oleh Mpu Bharada).

Cara pandang Bosch tersebut mendapat kritikan dari Krom, seorang ilmuwan Belanda lain. Krom menganggap bahwa pendapat Bosch masih problematis. Krom melihat ada dua hal terpisah yang masih sulit diakurkan dalam narasi pupuh 68.3-4, pertama, yaitu cerita tentang perjalanan terbang Mpu Bharada yang akhirnya tersangkut puncak pohon asem dan lantas dikutuk menjadi kerdil, dan keduanya Mpu Bharada melaksanakan perintah Erlanggauntuk membagi kerajaan menjadi dua dimana tempat peletakan kendi dianggap sebagai tempat pembelahan wilayah dimulai. Pada tahap ini, batas kedua negara masih belum jelas. Meskipun senanda dengan pendapat van Stein Callenfels yang berpendapat "*arnawa*" merujuk sungai Brantas yang berada di dekat lereng Kawi, namun Krom menganggap penggambaran batas kedua kerajaan masih belum tuntas karena hanya membicarakan bagian selatan Gunung Kawi saja. Konstruksi yang dilakukan van Stein Callenfels, menurutnya, belum memuaskan: Mpu Bharada "membagi pulau Jawa menjadi bagian Barat dan bagian Timur, hingga ke laut (antara Sunda dan selat Bali), sementara arah Utara dan Selatan menuju laut (laut Jawa dan Samudera Selatan) berarti membatasi kerajaan menjadi relatif kecil dibanding kenyataan yang seharusnya, padahal pulau Jawa secara geografis memiliki garis yang memanjang ketimbang melebar. Keberatan Krom terhadap pendapat sebelumnya, batas kedua kerajaan seperti itu tidak digambarkan demikian itu oleh teks *Nāgarakṛtāgama*. Cara tersebut tidak lain dikatakannya sebagai cara yang dipaksakan dalam membaca

peta dengan memunculkan "titik poros", yaitu daerah Kamal Pandak. Meskipun begitu, Krom tetap menduga bahwa Kamal Pandak masih berada di lereng Selatan Gunung Kawi.

Ilmuwan lain yang kemudian tertarik untuk ikut membicarakan batas kedua negara Erlanggaadalah Rassers. Ia menggunakan cara pandang etnologi yang menjadi tema kajian disertasinya di Leiden University pada tahun 1922 berjudul *De Pandji-roman* dan kemudian diterjemahkan dalam bahasa Inggris *Panji, the Culture Hero* yang bercerita tentang kisah Panji. Ilmuwan ini berusaha membaca persoalan batas negara Janggala dan Panjalu dan pembagian kerajaan Erlangga dengan memasukkan analisis tema-tema yang ada dalam kisah Panji tersebut. Menurut Rassers budaya Jawa dipenuhi dengan simbolisme dualitas. Artinya, masyarakat Jawa membayangkan–sebagai bentuk *collective vision/ dream*—adanya penyatuan seluruh wilayah Jawa di bawah satu kekuasaan dengan setiap negara-negara kecil berada di bawah satu komando kekuasaan pusat meskipun pada saat yang sama mereka terpisah secara geografis dan otonom.

Ilmuwan berikutnya yang ikut berusaha menjawab problem pembelahan kerajaan Erlanggaadalah Maclaine Pont. Ia menawarkan penjelasaan yang berbeda. Ketika para ilmuwan di atas membicarakan titik pertemuan pembatasan Utara-Selatan dan Timur-Barat dalam pembelahan berada di Palungan, yang ia identifikasikan sebagai Kamal Pandak, Maclaine Pont memunculkan dua titik pembatas berbeda. Titik pertama bergerak Barat-Timur dari sisi selatan kecamatan Bajranegara ke arah danau garam di dekat Canggu. Titik kedua bermula dari Utara Gunung Anjasmara di desa Jabung. Garis ini ia lihat sebagai kelanjutan dari lereng Kawi. Dari situ, lantas, garis itu bergerak ke arah Utara melewati Canggu. Meski ia yakin garis Utara-Selatan ini sebagai kelanjutan dari

lereng Kawi, namun ia masih ragu tentang garis Barat-Timur. Adapun danau garam, Maclaine Pont meyakini tempat ini pasti merupakan tempat yang disucikan, dan ia berpendapat bahwa keberadaan telaga ini terkait erat dengan air suci yang dicurahkan oleh Mpu Bharada, kemungkinan sebagai sumber pengambilannya.

Dalam bukunya yang berjudul *Origin, Form and Function of the Middle-Javanese Theory of the Division of the Realm* yang terbit pada tahun 1953, Berg membahas teori pembelahan kerajaan Erlangga menurut historiografi masyarakat asli Jawa. Dalam buku ini Berg tidak saja mempercayai bahwa aksi Mpu Bharada dalam pembelahan wilayah tersebut tidak dapat dipertanggungjawabkan dalam sejarah, tetapi bahwa pembelahan wilayah kerajaan Erlangga itu sendiri tidak lain adalah produk dari mitos. Berg menganggap pendapat Bosch yang menyatakan bahwa air magis yang dikucurkan dari kendi membentuk sungai Leksa, tidak logis.

Berg mengkritik panjang lebar pendapat Kern. Menurutnya, Kern memisahkan kata "*maparwa*" dari pupuh 68.3c dari frase di belakangnya "*ng lor kidul*" dengan mengabaikan pronoun "*ng*" yang menempatkan "*lor kidul*" dan "*kulwan purwwa*" secara setara, dan menambahinya dengan kata "dan" dalam penerjemahannya sehingga terbaca sebagian perbatasan bergerak dari Barat ke Timur, dan sebagian yang lain dari Utara ke Selatan". Semestinya, menurut Berg, begini: untuk membaca "*maparwa ng lor kidul*" kita jangan melupakan pupuh 68.3a yang berbunyi "*amarwa ng bhumi*". Selain itu, kata "*dudug*" yang berarti arah, maka perbatasan harus dibaca bergerak dari Barat-Timur melewati sebuah daerah Utara-Selatan. Karena ungkapan "*mahelet samudra*" berarti "(dengan) laut di antara ...", dengan demikian kata "*arnawa*" dan kata "*samudra*" merujuk pada

Selat Madura. Ujung akhir dari garis Barat-Timur, menurut Berg, haruslah berada di pantai. Ia berkesimpulan bahwa Mpu Bharada mengakhiri perjalanan terbangnya di pantai Jawa, tepatnya di sebuah tempat bernama "Kamal Pandak", di dekat daerah Porong yang berjarak sekitar 125 km ke arah Barat dari Porong. Jika pendapat Berg ini ada benarnya maka toponimi untuk "Kamal Pandak" tersisa saat ini sebuah kota bernama Pandakan (sekarang masuk wilayah kabupaten Pasuruan).

Teori Berg ini mendapat kritikan dari Teeuw dan Uhlenbeck seperti tertuang dalam tulisan *Over de Interpretatie van de Nāgarakṛtāgama*.[118] Pendekatan yang dipakai keduanya adalah pendekatan filologi terhadap teks-teks Jawa Kuno, terutama untuk membaca *Nāgarakṛtāgama* pupuh 35 bait 2-3 dan dari pupuh 67 bait 3 hingga pupuh 68 bait 5. Untuk menerjemahkan pupuh 68.3-4, mereka sepakat dengan kritikan Berg terhadap pendapat sebelumnya, namun untuk pupuh 68.3a-c, mereka masih bertanya-tanya apakah "*ng lor kidul*" berposisi sebagai subyek ataukah obyek dari "*maparwa*". Berbeda dengan Berg, mereka memilih posisi kata tersebut sebagai subyek. Jadi terbaca begini: "Utara dan Selatan terbelah menjadi dua". Kendati demikian, pupuh 68.3d menjadi problematis ketika "mahelet samudra" diartikan "dengan adanya laut di antara..." bukan "laut tertentu", frase ini dianggap tidak merujuk adanya perbatasan nominal yang bersifat geografis. Dari cara pandang ini mereka tidak lagi merasa perlu mencari tahu di mana letak lokasi perbatasan kedua kerajaan tersebut secara geografis.

Ilmuwan berikutnya yang tertarik dalam polemik ini adalah Aichele seperti tertuang dalam tulisan 'Lor-Kidul'.[119] Menurutnya, istilah "lor-kidul" berarti "tanah yang luas".

[118] A. Teeuw and E. M. Uhlenbeck, "Over de Interpretatie van de Nagarakertagama", *BKI* 114 (1958), 210-37.

[119] W. Aichele, "Lor-Kidul", *BKI* 115 (1959): 328-35.

Dengan demikian pupuh 68.3cd terbaca berikut ini: "tanah yang luas, hingga sampai ke laut di Barat, begitu juga di Timur, dibagi menjadi dua bagian yang memiliki jarak tidak begitu jauh antara keduanya, sejak itu tanah Jawa mempunyai dua penguasa". Di mata Aichele, cerita pembelahan kerajaan tidak diyakini sedang bercerita tentang batas wilayah yang betul-betul kasat mata.

Pendapat Aichele tentang arti "ng lor kidul" sebagai "daerah yang luas" mendapat kritikan dari Theodore Pigeaud, seorang penulis *magnum opus Java in the Fourteenth Century*. Dalam buku ini Pigeaud berpendapat bahwa historisitas legenda Kamal Pandak dalam cerita pembelahan wilayah kerajaan Erlangga bukan sesuatu yang penting. Ia berpendapat bahwa garis yang membentang Barat-Timur sepanjang kaki bukit sebelah utara gunung Penanggungan bergerak hingga ke Selat Madura hanyalah garis imajiner. Pigeaud menolak pendapat Berg tentang keberadaan Kamal Pandak terletak di Pandakan (di dekat Porong). Pendapat Berg tersebut dianggapnya sebagai pendapat yang tidak berdasar. Di mata Pigeaud, satu hal yang perlu diperhatikan adalah bahwa cerita tentang pembelahan wilayah kerajaan Erlangga hanyalah cerita oral yang dibayangkan oleh masyarakat Majapahit abad ke-14 sebagai perpecahan sebuah dinasti yang pernah terjadi dalam sejarah Jawa dan merupakan hal lumrah di tengah masyarakat.

Ilmuwan berikutnya yang ikut dalam polemik mengenai pembelahan wilayah kerajaan Erlangga adalah Buchari. Ia menulis di Madjalah Ilmu-ilmu Sastra Indonesia dengan judul 'Sri Maharaja *Mapanji Garasakan*'.[120] Berangkat dari pembacaan atas bukti epigrafi prasasti Pamwatan, Buchari

[120] Buchari, "Sri Maharaja *Mapanji Garasakan*", *Madjallah Ilmu-ilmu Sastra Indonesia*, 1967, 1-25.

berpendapat bahwa Erlangga memiliki lima anak. Putri pertama bernama Sanggramawijaya. Kelak, tanpa diketahui sebabnya, kedudukannya sebagai *rakyan mahamantrii hino* (putri mahkota) diganti oleh saudara laki-lakinya yang lebih muda, Samarawijaya pada tahun 1037, yang kemudian menjadi penguasa kerajaan Panjalu. Sedangkan anak yang lain, Mapanji Garasakan, kemungkinan anak Erlangga dari istri Bali, diangkat sebagai raja pertama Janggala. Pada tahun 1052, Mapanji Garasakan diganti oleh Mapanji Alanjung Ahyes. Diperkirakan antara tahun 1052 dan 1059, saudara tiri keempat, Samarotsaha melanjutkan tahta kerajaan Janggala. Cerita pembelahan yang bermula dari peperangan dan berujung juga dengan peperangan, bukanlah cerita mitos, karena prasasti Mapanji Garasakan yang dinamai oleh Buchari dengan nama Turun Hyang B, menyebut adanya perang melawan Panjalu pada tahun 1044 M.

Dalam pandangan Buchari, keberadaan secara geografi inkripsi semacam ini pasti menentukan batas antara Janggala dan Panjalu. Disertai informasi yang ada dalam Nagarakertagama, ketika keberadaan prasasti Erlangga tersebut ditemukan di Utara sungai Brantas dan sungai Porong maka berarti batas pembelahan kerajaan berada di sungai Lanang atau sungai Solo. Menurut Buchari, sungai Lanang, sungai kecil pecahan dari sungai Lamong merupakan sungai hasil dari air magis Mpu Bharada yang mengucur dari Kendi. Alasannya karena sungai ini tidak jauh dari tempat ditemukannya prasasti Pamwatan. Bahkan Buchari meyakini lebih lanjut, akan lebih masuk akal jika sungai Lamong menjadi perbatasan antara Janggala dan Panjalu karena kerajaan Janggala berada di utara yang dipimpin oleh Mapanji Garasakan, dan kerajaan Panjalu berada di sebelah selatan sebagai tempat berkuasa Samarawijaya.

Ilmuwan berikutnya yang ikut membicarakan batas kerajaan Janggala dan Panjalu adalah Max Nihon.[121] Dengan menggunakan pendekatan *text-historical fact*, ia berpendapat bahwa persoalan perbatasan antara Janggala dan Panjalu sesungguhnya berporos di gunung Anjasmara yang berada persis di tengah pulau Jawa. Ketika pembelahan dilakukan untuk menentukan wilayah Barat dan wilayah Timur (Barat-Timur), garis lurus Utara-Selatan ditarik dari gunung Anjasmara hingga ke Karangkates—tempat dimana sungai Leksa yang berasal dari lereng gunung Kawi mengalir ke Selatan hingga bertemu dengan sungai Brantas. Sedangkan Kamal Pandak, menurut Max Nihon, berada tepat dimana sungai Brantas mengalami perbelokan arus, dari yang semula mengalir Selatan-Utara menjadi Barat-Timur, yaitu di sekitar Tengaran (saat ini masuk kecamatan Peterongan, Jombang).

Pendapat Max Nihon tersebut menyisakan pertanyaan, jika garis pembelahan adalah Karangkates-gunung Anjasmara-Tengaran, lalu, untuk wilayah selatan Karangkates hingga Laut Selatan—terutama wilayah sebelah selatan aliran sungai Brantas, dari Karangkates hingga ke Barat sampai saat Brantas berbelok ke arah utara (wilayah Tulungagung sekarang)—wilayah yang tidak masuk ke dalam wilayah dua kerajaan tersebut, lalu, statusnya bagaimana? Wilayah tersebut berkategori wilayah apa? Kenapa wilayah ini tidak dimasukkan ke dalam salah satu wilayah kerajaan? Apakah karena daerah yang tidak produktif secara ekonomi sehingga ditinggal oleh kedua pemilik kerajaan tersebut, ataukah justru karena memiliki nilai amat penting sehingga daerah ini tidak masuk dalam kekuasaan keduanya? Jika kondisi saat ini Tulungagung

[121] Max Nihon, "Rule and Realm: The Division of Airlangga's Kingdom in the Fourteenth Century", *Indonesia*, No. 42 (Oct., 1986), 78-100.

masuk kategori daerah yang subur, alasan karena tidak bernilai ekonomis dan produktif tidak memiliki dasar. Maka jawabannya adalah pada pertanyaan kedua, Tulungagung memiliki posisi strategis dalam cerita pembelahan kerajaan Airlangga. Jika demikian halnya, lalu, nilai penting daerah Tulungagung ini apa? Ada baiknya terlebih dahulu kita menghadirkan pendapat seorang ilmuwan yang ikut berpolemik tentang pupuh 68 *Nāgarakṛtāgama*. Ilmuwan tersebut adalah W.F. Stutterheim.

Stutterheim menulis tiga artikel yang menyinggung persoalan batas negara Janggala dan Panjalu terbit di *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* (*BKI*, atau *Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia*) edisi 89 tahun 1932 dan edisi 95 tahun 1937 dengan judul *Oudheidkundige Aantekening XVIII: Bhajalangoe de Grenspaal Tussen Panjalu en Janggala* (pertama), *Oudheidkundige Aantekening XVII: Tjandi Bhayalangoe en Prajnaparamitapuri' (kedua) dan 'Oudheidkundige Aantekening XLVIII: Waar Lag Erlangga's Kluizenarij van den Pucangan?* (ketiga).

Dalam tulisan tersebut Stutterheim menegaskan bahwa kata "Bhyalango" yang tertulis dalam *Nāgarakṛtāgama* di pupuh 69 bait 2 dan pupuh 74 bait 1 tidak lain adalah candi "makam" Rajapatni, dan saat ini berada di Boyolangu, kabupaten Tulungagung. Selanjutnya ia menegaskan bahwa Bhayalango ini merupakan tempat dimana didirikannya tugu atau tanda perbatasan kedua negara sebagaimana tertulis dalam Nagarakertagama pupuh 68 baris 5. Apa alasan Stutterheim berpendapat demikian? Alasannya, karena tempat ini merupakan titik perbatasan yang paling lemah dalam pembelahan kerajaan Airlangga. Oleh karena itu, di tempat ini perlu didirikan candi dengan nama Prajnaparamitapuri, dan tidak lain adalah Palungan. Meskipun alasan Stutterheim ini cukup logis, tapi terasa masih mengganjal karena

sesungguhnya—selain karena menjadi titik terlemah dalam pembelahan wilayah Janggala dan Panjalu—Tulungagung merupakan daerah pertapaan dan karesian. Keberadaan Tulungagung sebagai daerah perbukitan yang sangat cocok untuk bertapa dan mensucikan diri (tahap *wanaprastha*) tidak menjadi pertimbangan Stutterheim. Barangkali Stutterheim belum berekspedisi ke seluruh perbukitan yang menjadi tempat pertapaan tersebut.

Seorang ilmuwan dari Inggris, Hadi Mulyono (bernama asli Nigel Bullough), dengan mendasarkan cerita "blusukan" Hayam Wuruk versi *Nāgarakṛtāgama* yang pernah melewati Bhayalango sebelum memasuki Madakaripura,[122] berpendapat bahwa Bhayalango berlokasi di Bangil-Pasuruan, diperkirakan di Candi Dermo.[123] Lalu, Bhayalango versi Stutterheim berlokasi dimana? Dengan penuh keyakinan, Stutterheim menegaskan bahwa lokasi Bhayalango versi *Nāgarakṛtāgama* berada di Tulungagung yang saat ini dikenal sebagai kecamatan Boyolangu. Karena posisi Tulungagung sebagai daerah pertapaan, karesian, daerah disucikan, dan daerah netral dari dunia politik maka keberadaan candi "makam" Rajapatni Gayatri di Boyolangu, Tulungagung—bukan di Bangil—dapat dipahami dan lebih masuk akal.

Selain itu, Stutterheim menolak pendapat Kern yang menganggap situs Bhayalango sebagai tempat yang berbeda dengan Prajnaparamitapuri. Bahkan ia menolak pendapat Bosch yang mengaitkan antara pembelahan kerajaan

[122] Menurut Amrit Gomperts, Madakaripura diperkirakan berada di Pasuruan. Pendapat ini berbeda dari pendapat Stutterheim yang menyatakan Madakripura berada di dekat air terjun Madakaripura di dekat gunung Bromo, maupun pendapat Graff yang menyebut Madakripura berada di dekat Bangil. Lihat, Amrit Gomperts, "A Possible Location of Gajah Mada's Madakaripura", *Wacana*, Vol. 8, No. 1 (April 2006), 104-112.

[123] Lihat, Nigel Bullough, "Menelusuri Jalan Perjalanan Raja Hayam Wuruk ke Lamajang pada Tahun 1281 CE. (1359 M)". Paper Tidak Diterbitkan di Fakultas Ilmu Sosial, Universitas Negeri Surabaya. (2004), 20.

Erlangga dengan Pinggir Raksa dalam cerita *Pararaton* dengan beberapa alasan. Pertama, motif "air tumpah" ke laut sebagaimana terpahat di peninggalan Sirah Kencong memiliki hubungan dengan hadiah Hayam Wuruk yang dibagi-bagikan pada saat upacara Sraddha, atau ritual memperingati kematian Rajapatni, bukanlah argumen yang kuat. Apa pasalnya? Karena hadiah yang dibagikan tersebut bukan dibuat dari batu sebagaimana terlihat dalam situs Sirah Kencong, tetapi berbentuk bunga dan makanan. Selain itu, ternyata, motif tumpah air ke laut merupakan hal lumrah kita temui di Bali. Karena itu, pahatan dalam situs tersebut bukan sesuatu yang istimewa. Alasan kedua, sebagaimana pernah diungkapkan oleh Bosch bahwa sosok Mpu Bharada memiliki keistimewaan dalam kesaktian dan ilmu magis serta masuk kategori manusia *linuwih*, dengan demikian perbatasan kedua negara yang dibuat manusia, dalam anggapan Stutterheim, tidak diperlukan lagi. Kita perlu mempertanyakan pendapat Stutterheim ini, jika perbatasan itu hanya perbatasan magis, bukan perbatasan geografis, lalu kenapa cerita Mpu Bharada seakan-akan mengungkapkan batas kedua kerajaan tersebut terlihat sebagai garis sungai Brantas? Jadi, menurut penulis, perbatasan itu memiliki dua sisi, perbatasan magis tetapi juga sekaligus perbatasan geografis.

Menurut Stutterheim, Bhayalango tidak lain adalah Kamal Pandak sebagaimana tertera dalam *Nāgarakṛtāgama* pupuh 68 bait 5. Tempat ini berfungsi sebagai penanda perbatasan (tugu). Penahbisan ini, di mata Stutterheim, lebih bersifat magis. Adapun cerita dalam pupuh 68 bait 3, lanjut Stutterheim, bukanlah tentang perbatasan akan tetapi lebih merupakan cerita tentang situasi setelah pembelahan wilayah. Tim riset ini, setelah melakukan ekspedisi ke sejumlah tempat bersejarah, candi dan situs pertapaan di seluruh wilayah

Tulungagung, banyak membenarkan pendapat Stutterheim meskipun kami berbeda dari ilmuwan tersebut dalam hal keyakinan bahwa cerita pembelahan wilayah dan pentahbisan di atas tidak sekadar magis, tetapi juga realis, bersifat geografis dan nominal.

Dalam konteks pendapat inilah, Tulungagung memiliki cerita yang sangat kuno tentang sejarah kebhinnekaan dan penyatuan Nusantara. Kota ini memiliki ikatan primordial yang sangat kuat karena, di sinilah, Kamal Pandhak dan Bhayalango, tempat ditetapkannya tugu peringatan tentang penyatuan Jawa pada periode Majapahit. Penetapan ini terkait dengan refleksi atas peristiwa pembelahan kerajaan Erlangga yang terus dikenang sepanjang sejarah. Di situs keramat ini pula, tugu batas gaib itu didirikan.

BAB III
BERTOLAK DARI TRAUMA, MERAJUT EKSPERIMEN KEDUA

Eksperimen kedua penyatuan Jawa ditandai dengan berakhirnya kekuasaan Kertajaya akibat penaklukan Ken Angrok dari Tumapel atas Kadiri/Daha. Peristiwa tersebut diperkirakan terjadi pada 1144 Saka [1222 M].[1] Informasi ini bersumber dari *Kakawin Nāgarakṛtāgama*. Pada wirama 40/3 diceritakan, "*ring śākābdhī kretā śangkara sira tumekē śri narēndrēng kadhinten*." [pada tahun saka *abdhikṛtasangkara*—1144 (1222 M) Banginda menyerang Kadiri].[2] Banginda adalah Śrī Ranggah Rājasa, disebut juga dengan putra Sri Girindra dalam *kakawin* tersebut, atau populer dengan nama Ken Angrok.[3] Tentu saja nama yang disebut terakhir bersumber dari kitab *Pararaton*.

Peristiwa penyerangan atas Daha dianggap sebagai berdirinya wangsa baru, yakni wangsa Rājasa [Rājasawangśa] atau wangsa Girindra, wangsa yang melahirkan raja-raja

[1] Marawati Djoened Poesponegoro dan Nugroho Notosusanto, *Sejarah Nasional Indonesia II*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1992, hal. 399

[2] I Ketut Riana, *Kakawin Dēśa Warṇnana uthawi Nāgarakṛtāgama: Masa Keemasan Majapahit,* (Jakarta: Kompas, 20090, hal. 205

[3] Nama Ken Angrok dirujuk dari kitab *Pararaton.* Terjemahan yang otoritatif atas kitab tersebut *lihat,* [1] J.L.A. Brandes, "*Pararaton* [Ken Arok] of the Booek der Koningen van Tumapel en van Majapahit", *VBG,* LXII, 1920; [2] R. Pitono Hardjowardojo, *Pararaton,* (Djakarta: Bhratara, 1965); [3] Ki J. Padmapuspita, *Pararaton,* (Jogjakarta: Taman Siswa, 1966).

Singhasari dan Majapahit.[4] Peristiwa yang sama juga menjadi tonggak bagi penyatuan Janggala dan Panjalu/Daha. Setelah mengalahkan raja Kērtajaya dari Daha, lenyapnya sudah pembagian wilayah Janggala dan Panjalu, bersatu di bawah kekuasaan Śrī Ranggah Rājasa. Wirama 40/4 *Nāgarakṛtāgama* mengisahkan, "*tunggal tang janggala mwang kadhiri samasamāngēka nāthāti śantā*" [bersatu Janggala dan Kadiri di bawah pimpinan seorang raja yang bijaksana].[5] Bagi penelitian ini, peristiwa penyerangan Tumapel atas Kadiri ditetapkan sebagai tonggak eksperimen kedua penyatuan Jawa dan Nusantara.

Sedemikian hebatnya tokoh ini sehingga para ahli sejarah terus melacak, siapakah Ken Angrok sebenarnya? Cerita tentang Ken Angrok selalu simpang siur, dan terutama terlalu banyak bumbu mitosnya. Banyak ahli terlibat polemik dalam upaya rekonstruksi sejarah tokoh ini. Informasi utama tentang Ken Angrok diperoleh dari *Pararaton* dan *Nāgarakṛtāgama*. Bila merujuk pada *Pararaton*, memang begitu dominan unsur alegorismenya sehingga menghilangkan kesejarahan Angrok itu sendiri. Sementara itu, *Nāgarakṛtāgama* menampilkan Śrī Ranggah Rājasa hanya dalam kaitannya sebagai tonggak berdirinya wangsa baru yang melahirkan raja-raja Singhasari dan Majapahit. Meski begitu, kedua kitab masih merupakan acuan terbaik untuk mengetahui kesejarahan Ken Angrok dan raja-raja Singhasari dan Majapahit. Sumber-sumber prasasti umumnya ditulis sesudah periode Ken Angrok dan karena alasan keausan, sebagian besar informasi tentang kesejarahan tokoh ini tidak bisa direkonstruksi dengan baik. Atas pertimbangan ini, ulasan tentang Angrok hanyalah sebagai jembatan untuk memahami proyek raksasa bernama 'Cakrawala Mandala Nusantara' yang dimanifestasikan

[4] Marawati Djoened Poesponegoro dan Nugroho Notosusanto, *Ibid*, hal. 397
[5] I Ketut Riana, *Ibid*, hal. 206

sedemikian rupa oleh keturunan-keturunan Angrok.

A. Pemersatu Janggala dan Panjalu

Ulasan ini tetap butuh [sedikit] mengulang cerita tentang Ken Angrok. Dengan merujuk pada *Pararaton*, segeralah tergambar bagaimana kaburnya kesejarahan tokoh ini. Begini cerita ringkasnya, seorang pemuda mempersembahkan dirinya sebagai korban untuk para dewa. Atas darmanya ini, ia bisa kembali ke Wisnubhawana, dan dititiskan kembali ke dunia, tepatnya di wilayah Kawi.[6] Pemuda itu menitis kembali melalui Brahma. Ia membutuhkan keturunan, dan memberikan 'benihnya' pada seorang petanu perempuan bernama Ken Endok. Brahma sendiri yang memberinya nama Ken Angrok. Ia seperti sudah disiapkan menjadi penguasa Jawa. Saat lahir ia dibuang ibunya, dan ditemukan oleh pencuri bernama Lembong. Sejak periode ini tanda-tanda Arok menjadi orang besar sudah kelihatan, saat Lembong menemukan seluruh tubuh bayi itu memancarkan sinar.

Pararaton mengisahkan panjang lebar tentang petualangan dan pengembaraan Ken Angrok di wilayah timur Kawi. Pemuda ini digambarkan sangat istimewa. Brahma adalah bapaknya, Siwa pengangkatnya sebagai putra, dan kekuatan Wisnu mengalir dalam dirinya.[7] Dengan begitu, Angrok benar-benar merupakan titisan Trimurti. Kekuatan dewa-dewa merasuk dalam dirinya sampai pada taraf tidak bisa dikendalikan oleh dirinya sendiri. Kekuatan supranatural itu harus disalurkan, dan ia terbebas dari hukum manusia. Petualangannya dipenuhi dengan semua kekerasan seperti

[6] *Pararaton* hanya menyebut Kawi dan tidak ada penjelasan itu sebagai Gunung Kawi, lihat, Kriswanto, *Pararaton,* (Jakarta: Wedatama Widya Sastra, 2009), hal. 13; untuk mendapatkan gambaran lebih jelas tentang lokasi kelahiran Angrok, *lihat misalnya,* Pitono Hardjowardojo, "Tentang Tempat Kelahiran Ken Angrok", *MISI*, II (2), 1964, hal. 137-140

[7] Bernard H.M. Vlekke, *Nusantara: Sejarah Indonesia,* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2016), hal. 51

merampok, membunuh, memperkosa, dan merusak. Semua kekerasan itu bersumber dari kekuatan gaib dalam diri Arok, sampai pada akhirnya ia dipertemukan dengan Dahyang Lohgawe, brahmana dari Jambudwipa, yang memang ditugaskan mencari Angrok dan mengangkatnya sebagai anak. Singkat cerita, melalu Lohgawe akhirnya Angrok diterima mengabdi pada Akuwu Tunggul Ameting di Tumapel.

Saat itulah Angrok bertemu dengan Ken Dedes, istri sang Akuwu. Dedes bukan perempuan biasa. Dalam Pararton ia disebut *nāreswari*, perempuan utama dan bertuah. Ia juga digambarkan sebagai perempuan sakti yang menguasai ajaran *karma amamadang*, salah satu ajaran Buddha yang akan menghantarkannya menuju kesempurnaan.[8] Siapapun yang berhasil mengawininya akan menjadi raja dan melahirkan keturunan raja-raja Jawa. Hingga hari ini, doktrin tersebut masih dipercaya. Ken Dedes adalah putri Mpu Purwa dari Panawijen. Saat masih belia 'dirampas' oleh Tunggul Ametung dan diperistri dengan paksa. Takdir yang membawa Angrok pada perempuan utama itu. Pada suatu peristiwa, Ken Dedes turun dari kereta sehingga kain tapihnya tersingkap, dan tampak "*murup rahasyane*" [menyala kewanitaannya]. Sebagai abdi Ken Angrok melihatnya. Peristiwa ini ia sampaikan kepada Lohgawe, dan Angrok pun bertekad merebutnya dari Tunggul Ametung. Lohgawe menyetujuinya, bahkan menyarankan untuk memesan keris pada Mpu Gandring untuk rencana pembunuhan terhadap sang Awuku. Ini rencana yang rapih dan penuh 'muslihat' sehingga seakan-akan Angrok tidak terlibat dalam pembunuhan.

Tunggul Ametung mengakhiri riwayatnya di ujung keris Mpu Gandring. Sejak periode itu, Ken Angrok memperistri Ken Dedes, dan menggantikan Tunggul Ametung sebagai Akuwu

[8] Slamet Muljana, *Ibid,* hal. 70

Tumapel. Takdir juga yang pada akhirnya menghantar Ken Angrok pada pergolakan besar, seorang akuwu yang pada akhirnya harus berhadap-hadapan langsung dengan rajanya, penguasa Kadiri, Dandang Gēndis atau dikenal sebagai raja Śrī Kṛtajaya. *Pararaton* mengisahkan, pada suatu ketika Dandang Gēndis yang mulai pongah dengan kekuasaanya, memaksa para *bhujangga* penganut Siwa dan Buddha untuk menyembahnya. Para *bhujangga* menolak karena penyembahan seperti itu adalah penghinaan. Śrī Kṛtajaya membuktikan kesaktiannya di hadapan pada *bhujangga*, mengubah diri dengan tiga mata dan empat tangan—layaknya Siwa—dan duduk di atas ujung tombak. Demonstrasi ini tidak tidak membuat para *bhujangga* tunduk. Sebaliknya, Śrī Kṛtajaya dianggap sebagai raja yang telah membangkitkan perseteruan antara agama dan kerajaan.[9] Hal ini tidak pernah terjadi sepanjang sejarah.

Para *bhujangga* akhirnya lari ke Tumapel dan minta perlindungan kepada Ken Angrok. Dimulailah perang terbuka antara raja dan bawahannya, tapi para bhujangga penganut Siwa dan Buddha telah merestuinya sebagai raja Tumapel dengan gelar penobatan Śrī Ranggah Rājasa Bhatara Sang Amurwabhumī, raja penjaga keselamatan bumi. Dengan modal ini, Ken Angrok telah menyiapkan penyerangan terhadap Daha. Menghadapi serangan itu, Dangdang Gēndis bersumbar ia tidak mungkin dikalahkan kecuali oleh Bhatara Guru alias Siwa. Menyambut sesumbar itu, Angkrok sengaja menahbiskan dirinya sebagai Bhatara Guru di hadapan para *bhujangga*. Pertempuran terjadi di Gantēr. Pasukan Kadiri dipimpin Mahisa Bungalan, adik Dangdang Gēndis. Tidak sulit bagi pasukan Ken Angrok untuk menundukan Daha, Bungalan terbunuh di medan perang. Sesudah peristiwa itu, *Pararaton* mengisahkan, Dangdang Gēndis bersama dengan keluarga

[9] Bernard H.M. Vlekke, *Ibid,* hal. 51

dan istri-istrinya semua lenyap ke alam dewata. Tentu kisah ini hanyalah kiasan belaka.

Semua ahli sejarah menyadari bahwa *Pararaton* hanya memberikan sedikit informasi sejarah yang terselip-selip di antara mitos. C.C. Berg merupakan orang pertama yang menetapkan kisah Ken Angrok hanyalah khayalan belaka.[10] Bagi Berg, cerita tentang Ken Angrok sesungguhnya hanyalah rekaan penggubah *Nāgarakṛtāgama* dan *Pararaton*. Berg percaya bahwa dongeng tentang Mpu Sindhok sebagai cikal bakal kerajaan Mataram di Jawa Timur sengaja dijadikan sebagai model untuk membangun legitimasi Singhasari dan Majapahit. Tokoh Ken Angrok dianggap fiktif sama fiktifnya dengan tokoh Mpu Sindhok. Berg hanya percaya pada bukti empiris prasasti Mahaksobhya yang dengan eksplisit menegaskan penyatuan Janggala dan Panjalu dilakukan oleh Śrī Jayawisnuwarddhana. Argumentasi Berg juga didasarkan pada periodesasi penulisan dua naskah *Nāgarakṛtāgama* dan *Pararaton* yang berjarak terlalu jauh dengan periode penyatuan Janggala dan Panjalu pada 1144 Saka atau 1222 M.[11]

Tafsir yang sangat mengejutkan pernah dipaparkan oleh Boechari. Agak sedikit berani ia menafsirkan bahwa Ken Angrok adalah anak akuwu Tunggul Ametung sendiri dari di luar perkawinan atau mungkin istri selir. Tidak ada kemungkinan Ken Endok dan anaknya untuk hidup di dalam puri. Atas dasar ini, menurut Boechari, *Nāgarakṛtāgama* cukup meyakinkan menegaskan Angrok sebagai moyang Hayam Wuruk. Sebagai anak di luar perkawinan atau anak selir, Ken Angrok tidak berhak mewarisi tahta, dan oleh karena

[10] C.C. Berg menulis banyak karya yang pada intinya menyangkal sejarah Ken Angrok dan beberapa mitologi lain yang tersebar dalam sejarah kerajaan di Jawa. Lihat misalnya, C.C. Berg,

[11] Slamet Muljana, hal. 61-63

itu ia menyusun rencana pembunuhan atas ayahnya sendiri, sekaligus mengawini istri ayahnya, agar semua legitimasi kekuasaan jatuh pada dirinya.[12] Masih banyak lagi, ahli sejarah yang membuat tafsir lebih berani dibandingkan Boechari, akan tetapi bukan kapasitas laporan ini untuk ikut masuk dalam polemik-polemik tafsir tentang ketokohan Ken Angrok dan asal-usul kerajaan Singhasari dan Majapahit.

Keraguan-keraguan atas informasi *Pararaton* dan *Nāgarakṛtāgama* tentang Ken Angrok sesungguhnya dapat disangkal dengan mudah. Slamet Muljana memberikan argumentasi perlu dipertimbangkan. *Pararaton*—juga *Nāgarakṛtāgama*, merupakan naskah sastra yang merepresentasikan kesadaran zamannya. Perlu dicatat, mitologi yang dimaksud oleh C.C. Berg diserap oleh kedua naskah dari ajaran Hinduisme, 'mitos' itu adalah bagian dari kesadaran masyarakat pada zamannya.[13] Dalam dokumen yang formal, seperti prasasati sekalipun, raja-raja tetap direpresentasikan sebagai titisan Bhatara Wisnu. Atas dasar argumentasi inilah sanggahan-sanggahan C.C. Berg sesungguhnya mentah dari awal.

Sekali lagi, informasi Parartoan dan *Nāgarakṛtāgama* tetap merupakan sumber terbaik untuk mengetahui kesejarahan Ken Angrok serta asal-usul Singhasari dan Majapahit. Sumber-sumber prasasti yang bersifat formal sekalipun, memberikan potongan-potongan informasi yang selaras dengan kedua karya sastra tersebut. Sesudah periode Ken Angrok, ditemukan setidaknya empat prasasti yang memberi petunjuk tentang kesejarahan Ken Angrok. *Pertama*, prasasti Mūla-Malurung, dikeluarkan oleh Wisnuwarddhana

[12] Lihat Boechari, "Ken Angrok Anak Tunggul Ametung?", *Berita Antropologi,* VII (20) 1975, hal. 60-66, naskah ini kemudian ditulis juga dalam versi bahasa Inggris, "Ken Angrok: Bastard Son of Tunggul Ametung?", *MISI,* VI (I), 1975, hal. 15-33.

[13] Slamet Muljana, hal. 66

atau Narāryya Smining Rāt, bertarikh 1177 Saka [1255 M]. Prasasti menyebut kakek raja Wisnuwarddhana bergelar Siwa, pelindung satu-satunya bumi Jawa, dan telah menaklukan pulau-pulau lainnya.[14] *Kedua*, prasasti Maribong [Trawulan II] bertarikh 1186 Saka [1264 M], juga dikeluarkan oleh Śrī Jayawisnuwarddhana. Dalam prasasti disebutkan, sang prabu "kakeknya yang telah menentramkan dan menyatukan dunia."[15]

Berikutnya, *ketiga*, prasasti Balawi bertarikh 1227 Saka [1305 M], dikeluarkan oleh Śrī Mahārajā Narāryya Sanggrāmawijaya. Dalam Prasasti ini, Sanggrāmawijaya mendapat julukan *rājasawangsamaniwṛṇdakosten,* bermakna "yang menjadi pelindung permata dinasti Rājasa".[16] *Keempat*, prasasti Kusmala [Kandangan] bertarikh 1272 Saka [1350 M]. Dalam prasasari tersebut, *makamangala rakaking Amurwwabhūmi*.[17] Pada prinsipnya, tidak ada satupun informasi dalam semua prasasti yang disebut di atas, bertentangan dengan informasi *Pararaton* dan *Nāgarakṛtāgama*. Siapa pun Ken Angrok, ia seorang petani maupun anak Tunggul Ametung di luar pernikahan, keturunan jelata maupun titisan Brahma, yang pasti bukti-bukti sejarah cukup meyakinkan bahwa dialah *wangsakara*, pendiri dinasti Rājasa atau Girindra.

B. Kontinuitas Sejarah dan Doktrin Kebhinnekaan

Hal menakjubkan yang ditampilkan baik oleh *Pararaton* maupun *Nāgarakṛtāgama*, adalah kesadaran para

[14] Prasasti Mūla-Malurung ditemukan tidak lengkap, lempang II, IV, dan VI hilang, tetapi kemudian tahun 2001 ditemukan kembali lempengan yang hilang. Prasasti disimpan di Museum Nasional. Transkripsi atas prasasti dilakukan oleh Boechari, lalu ditulis "the Inscription of Mūla-Malurung: A New Evidence on the Historicity of Ken Angkrok", dimuat di *Majalah Arkeologi,* III (1), hal. 55-70

[15] J.L. Moens, "Wisnuwarddhana, Radja Singasari dan Kaum Keluarga Majapahit", *Bahasa dan Budaya,* II (6), 1954, hal. 28

[16] J.L. Moens, *Ibid,* hal. 30

[17] P.V. van Stein Callenfels, "De Inscriptie van Kandangan", *TBC,* LVIII, 1918, hal. 337-347, dalam tulisan tersebut Callenfels menerjemahkan Amurwwabhūmi sebagai Ken Angrok.

bhujangganya dalam menampilkan prahara kekuasaan tetap dalam bingkai kontinuitas sejarah Jawa dan Nusantara. Harus diingat, secara kosmologi raja-raja selalu dianggap sebagai titisan para dewa di bumi. Hal ini direpresentasikan dalam nama abhiseka dan puji-pujian dalam prasasti dan susatra.[18] Tidak mengherankan bila, misalnya, sejak Erlangga hingga *wangsa Rājasa*, raja-raja menegaskan legitimasinya dengan gelar abhiseka yang berarti titisan Wisnu.[19] Ken Angrok dalam konteks ini sama dengan Erlangga. Dalam konsep kosmologi yang serupa, para leluhur Nusantara begitu piawai dalam mencari legitimasi, membenarkan digulingkannya seorang maharaja oleh raja bawahan. Konsepsi kosmologi yang dimaksud adalah *kaliyuga*.[20] Bila seorang raja adalah titisan dewa di bumi maka sesungguhnya ia tidak pernah bisa digulingkan. Melalui konsepsi *kaliyuga*, asas keberlangsungan dan keseimbangan sejarah dipulihkan.

Melalu konsep kaliyuga, prahara kekuasaan akibat penaklukan Ken Angrok atas rajanya, Śrī Kṛtajaya, para *bhujangga* mengukuhkan sebagai *pralaya*, yakni kehancuran dunia pada zaman *kaliyuga*. Hal demikian merupakan kehendak alam yang tak bisa dibantah. Schrieke menegaskan bahwa *Pararaton* maupun *Nāgarakṛtāgama* merepresentasikan model penulisan sastra yang beriorentasi pada kesinambungan sejarah. Kepongahan Śrī Kṛtajaya dianggap sebagai perwujudan zaman kaliyuga, ia telah dirasuki oleh Dewi Kali, dan seperti kehendak alam, hal ini akan berujung kehancuran, prayala. Kesadaran dalam penulisan sastra demikian, mungkin juga bersumber pada kesadaran zamannya.

---

[18] Titi Surti Nastiti, *Perempuan Jawa: Kedudukan dan Peranannya dalam Masyarakat Abad VIII-XV* (Bandung: Pustaka Jaya, 2016), hal. 32

[19] Marawati Djoened Poesponegoro dan Nugroho Notosusanto, *Ibid,* hal. 193

[20] B. Schrieke, *Ruler and Realm in Early Java Indonesian Sociological Studies Part Two,* (The Hague, 1957), hal. 77-78

Hanya dalam konteks seperti ini kesamaan identitas antara Erlangga dan Ken Angrok bisa dimengerti. Kedua Maharaja sama-sama direpresentasikan sebagai titisan Wisnu, yang itu artinya tidak akan gagal dalam menjalankan tugas. Erlangga tidak berhenti sebelum merebut kembali kerajaan Dharmawangsa dari tangan raja Wurawari. Begitu juga Ken Angrok tidak akan berhenti sebelum menyingkirkan musuhnya. Ingat, prasasti Pucangan [1041] menyebut Erlangga sebagai titisan Wisnu, namun hampir pada saat bersamaan prasasti Sumengka [1059] menyebutnya sebagai Bhatara Guru. Demikian juga Ken Angrok, ia juga raja yang menahbiskan dirinya sebagai Bhatara Guru.

Dari mana sumber kearifan atau kesadaran seperti ini, kecuali dari semangat membingkai sejarah Jawa dan Nusantara dalam suatu matarantai yang tidak putus. Ken Angrok jelas-jelas menggulingkan keturunan Erlangga dan wangsa Isana, akan tetapi semangat menegaskan diri sebagai pewaris sah raja-raja pendahulu, selalu menemukan pembenaran kosmologisnya. Sudah pasti ini merupakan kesadaran para *bhujangga*, tetapi bukankah karya-karya sastra tersebut merupakan sastra Keraton, yang itu artinya kekuasaan raja ikut menentukan andil di dalamnya.[21]

Jangan lupa, para bhujangga juga menyebut Ken Angrok dengan nama putra Sri Girindra. *Nāgarakṛtāgama* wirama 40/1 tersurat, "*sākṣāt dēwātmakā yonija tanaya tekap śrī girīndra prakāśa, kaprāwes bhakti sakwēh parajana sumiwi jöng nirātwang tumungkul*" [bagaikan keturunan dewa putra Sri Girindra sangat termasyhur, seluruh rakyat tunduk setia hormat menjunjung Banginda Raja].[22] Julukan Sri Girindra [raja gunung] bagi Ken Angrok, mungkin secara sengaja dipilih

[21] Titi Surti Nastiti, *Ibid,* hal. 72-73
[22] I Ketut Riana, *Ibid,* hal. 203

untuk mengingatkan gelar lama raja-raja wangsa Shailendra.[23] ini membuktikan kebutuhan membangun legitimasi bahwa Arok adalah pewaris sah kekuasaan di Jawa. Tidak ada satupun penguasa Jawa yang menegaskan dirinya sebagai *homo novus*.[24] Sekali lagi, tidak ada hal yang lebih bijaksana kecuali menyerap seluruh warisan raja-raja lama, tidak hanya dalam hal spiritual, tetapi juga identitas dan legitimasi. Fakta historis seperti inilah yang menjadikan dinamika pergantian dinasti di tanah Jawa dan Nusantara tetap dalam bingkai kesinambungan, bagai matarantai yang tak putus. Konsepsi seperti ini terus hidup dan menjadi model terbaik bagi kokohnya penghormatan terhadap leluhur [masih akan diulas pada bagian berikutnya].

Konsepsi kosmologis sebagaimana dipaparkan di atas, juga memberikan ruang yang sangat lebar bagi menguatnya praktik sintesis-mistis, terutama Siwa-Buddha, dalam seluruh pengalaman keberagamaan dan spiritualitas di Jawa. Inilah pondasi doktrin bhinneka tunggal ika. Meski kebanyakan ahli berpandangan bahwa, baru pada masa Kṛtānagara, konsep sintesis-mistis mendapatkan bentuknya yang sempurna, akan tetapi konsepsi ini sesungguhnya sudah kokoh pada masa Ken Angrok. Hal ini salah satunya dibuktikan melalui penghormatan atas dirinya ketika mangkat. Pada 1170 Saka [1227 M] kembali ke swargaloka, dan dicandikan di Kagenengan sebagai Siwa, dan di Usana sebagai Buddha.[25] Ini merupakan model pendharmaan yang merepresentasikan bahwa semasa hidupnya Ken Angrok merupakan raja yang menjalani praktik-praktik sintesis-mistis.

Model pendharmaan demikian telah menjadi model bagi raja-raja Singhasari berikutnya. Para ahli sejarah

[23] George Cœdes, *Asia Tenggara Masa Hindu-Buddha,* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, Forum Jakarta-Paris, Pusat Arkeologi Nasional, 2015), hal. 257

[24] Bernard H.M. Vlekke, *Ibid,* hal. 35-36

[25] Marawati Djoened Poesponegoro dan Nugroho Notosusanto, *Ibid,* hal. 400

mengakui bahwa pada masa Singhasari, praktik sintesis-mistik Siwa-Buddha memang menjadi tren dan terus mencari bentuk terbaiknya. Setelah meninggal raja-raja Singhasari—dan sebagian raja Majapahit—didharmakan di dua candi agama yang berbeda. Selain Ken Angrok, Wisnuwarddhana juga didharmakan sebagai Siwa di Weleri, dan sebagai Buddha di Jajago [candi Jago]. Kṛtarajasa didharmakan di Antahpura sebagai Buddha dan di Simping sebagai Siwa.[26] Inilah modal tak ternilai bagi kokohnya doktrin bhinneka tunggal ika, meski, tentu saja pada zaman Singhasari, doktrin tersebut belum punya nama.

C. Tantangan atas Visi Penyatuan

Setelah Ken Angrok mangkat, cerita tentang Singhasari sesungguhnya baru dimulai. Pembunuhan terhadap Tunggul Ametung, berbuntut panjang pada perseteruan antarsaudara di dalam tubuh kerajaan Tumapel yang baru berdiri. Śrī Ranggah Rājasa sendiri mati di tangan keturunannya sendiri, Anūsapati. Berdasar pada cerita *Pararaton*, orang menjadi tahu bahwa Anūsapati sesungguhnya bukan anak Ranggah Rājasa karena saat menikah dengan Ken Dedes, putri *nāreswari* itu sedang mengandung tiga bulan anak Tunggul Ametung.[27] *Pararaton* juga menyebut dengan jelas keturunan-keturunan Ranggah Rājasa baik melalui jalur Ken Dedes maupun Ken Umang. Dari Jalur Ken Dedes, Rājasa memiliki empat anak: Mahisa Wonga Teleng, Panji Saprang, Agnibhaya, dan Dewi Rimbu. Sementara itu, dari jalur Ken Umang, Rājasa juga memiliki empat anak: Panji Tohjaya, Panji Sudhatu, Panji Wrengola, dan Dewi Rambi.

---

[26] Titi Surti Nastiti, *Ibid,* hal. 67

[27] Kriswanto, *Ibid,* hal. 51; *Lihat juga versi* [1] J.L.A. Brandes, "*Pararaton* [Ken Arok] of the Booek der Koningen van Tumapel en van Majapahit", *VBG,* LXII, 1920; [2] R. Pitono Hardjowardojo, *Pararaton,* (Djakarta: Bhratara, 1965); [3] Ki J. Padmapuspita, *Pararaton,* (Jogjakarta: Taman Siswa, 1966).

Anūsapati menjadi raja kedua Singhasari sesudah mangkatnya Ranggah Rājasa. *Pararaton* mengisahkan bagaimana Anūsapati membunuh Ranggah Rājasa, tetapi *Nāgarakṛtāgama* menyembunyikannya. Merujuk kisah *Pararaton*, desas-desus bahwa Anūsapati bukanlah anak Ken Angrok mulai tersiar di Singhasari setelah penobatan Ranggah Rājasa, dan, celakanya sampai juga ke telingan Anūsapati. Setelah mencari tahu ke mana-mana, ia akhirnya mendesak ibunya, Ken Dedes, agar bisa menjelaskan kebenaran kabar tersebut, termasuk mengapa sikap Ken Angrok begitu berbeda terhadap dirinya bila dibandingkan dengan saudara-saudaranya yang lain. Merasa sebagai anak paling tua, Anūsapati merasa diperlakukan tidak adil. Ken Dedes seperti mendapat pukulan hebat hingga tidak kuasa menutupi cerita yang sebenarnya, termasuk membeberkan siapa pembunuh ayahnya, Akuwu Tunggul Ametung, tidak lain adalah Sang Amurwwabhūmi, ayah tirinya.

Anūsapati lalu meminta keris Mpu Gandring yang disimpan oleh Ken Dedes untuk membalaskan dendam ayahnya, dan Ken Dedes pun tidak kuasa menolaknya. Ia lalu membujuk seorang pengalasan dari Batil untuk membunuh Ken Angrok. Misi itu sukses, tapi untuk menutupi jejak Anūsapati juga membunuh pengalasan itu. Sejak periode ini, Anūsapati menggantikan Ken Angrok sebagai raja Singhasari. *Pararaton* dan *Nāgarakṛtāgama* memang agak berselisih dalam menyebut tahun, akan tetapi bisa diperkirakan ia berkuasa selama kurang lebih dua puluh tahun.[28] Kematian Ken Angrok pada akhirnya tercium oleh Panji Tohjaya, anak pertama Ken Angrok dari ibu Ken Umang. Ia pun merencanakan pembunuhan terhadap Anūsapati. Sesungguhnya raja Singhasari kedua itu sudah mencium gelagat tersebut, tetapi akhirnya ia lengah juga. Saat

[28] Marawati Djoened Poesponegoro dan Nugroho Notosusanto, *Ibid*, hal. 404

keduanya sedang sabung ayam, Panji Tohjaya akhirnya berhasil melampiaskan dendamnya. Anūsapati berhasil dibunuh dan Panji Tohjaya menggantikannya sebagai raja Singhasari ketiga.

Pararaton menyebut peristiwa itu terjadi pada tahun 1171 Saka. "*Lina sang Anūsapati saka 1171 dhinarmma sira ring Kadhal*." [Anūsapati meninggal pada tahun 1171 Saka (1248 M) dan dicandikan di Kidal].[29] Sementara itu wirama 40/6 *Nāgarakṛtāgama* menyebutkan, "*śakābdhi tilakādri śambhu kalahan bhaṭāra mulihing girīndra bhawana*" [pada tahun Saka tilakādriśambhu—1174 (1252 M) saat Baginda kembali ke Siwaloka].[30] Sejak ditemukan prasasti Mūla-Malurung31 [ditemukan tahun 1975 dan 2001],[32] informasi kedua sumber mulai melahirkan tafsir baru tentang peralihan kekuasaan dari Anūsapati ke Panji Tohjaya. Berdasarkan informasi prasasti tersebut, Panji Tohjaya tidak menggantikan Anūsapati, tetapi menggantikan adiknya Narāryya Guning Bhaya. Berdasar pada prasasti yang sama, tokoh yang terakhir disebut merupakan raja yang melanjutkan tokoh bernama Bhatāra Parameśwara.

Nama Anūsapati tidak ditemukan dalam prasasti Mūla-Malurung, akan tetapi ditemukan kalimat bapa Narāryya Semining Rāt. Sangat besar kemungkinan bahwa tokoh tersebut adalah ayah Wisnuwarddhana. Baik dalam *Pararaton* maupun dalam *Nāgarakṛtāgama* sangat eksplisit disebutkan bahwa ayah Semining Rāt atau Wisnuwarddhana adalah Bhatara Anūṣhanātha atau Anūsapati. Bila demikian, tidak ada perselisihan antara prasasti Mūla-Malurung baik

[29] Kriswanto, *Ibid,* hal. 61

[30] I Ketut Riana, *Ibid,* hal. 208

[31] Transkripsi atas prasasti dilakukan oleh Boechari, lalu ditulis "the Inscription of Mūla-Malurung: A New Evidence on the Historicity of Ken Angkrok", dimuat di *Majalah Arkeologi,* III (1), hal. 55-70. Karya Boechari inilah yang terus menjadi acuan para hali, termasuk ulasan panjang lebar prasasti tersebut dalam karya Slamet Muljana, *Nagarakretagama dan Tafsir Sejarahnya,* (Jakarta: Bhratara, 1979).

[32] Prasasti Mūla-Malurung dikeluarkan oleh Wisnuwarddhana atau Semining Rāt pada tahun 1177 Saka [1255 M], *Lihat,* Titi Surti Nastiti, *Ibid,* hal. 421

dengan *Pararaton* maupun *Nāgarakṛtāgama* dalam hal ini.33 Munculnya nama Bhatāra Parameśwara dan Narāryya Guning Bhaya merangsang tafsiran baru tentang adanya perpecahan atau pembelahan wilayah kerajaan Singhasari setelah Ken Angrok mangkat.

Slamet Muljana—dengan merujuk pada prasasti Mūla-Malurung—sangat meyakini bahwa sesudah Ranggah Rājasa, Singhasari dibelah menjadi dua wilayah, yakni kerajaan Janggala yang berpusat di Kutaraja, kemudian berganti nama menjadi Singhasari di bawah kekuasaan Anūsapati; dan, kerajaan Kadiri dibawah kekuasaan Bhatāra Parameśwara atau Mahisa Wonga Teleng, anak pertama Ken Angrok dari ibu Ken Dedes. Masih menurut tafsir Slamet Muljana, raja Kadiri berturut-turut sesudah Kan Angrok adalah, Bhatāra Parameśwara atau Mahisa Wonga Teleng, dilanjutkan oleh adiknya yaitu Narāryya Guning Bhaya atau Agnibhaya, baru kemudian digantikan oleh Panji Tohjaya, anak Ken Angrok dari ibu berbeda, Ken Umang. Tidak ada penjelasan yang memuaskan mengapa Panji Tohjaya yang menggantikan Narāryya Guning Bhaya.[34] Intinya, Slamet Muljana menolak kisah *Pararaton* yang menyebutkan bahwa pada tahun 1171 Saka (1248 M) terjadi pembunuhan dan penggulingan kekuasaan Anūsapati oleh Panji Tohjaya.[35] Ia menganggap kisah tersebuh sebagai dongeng belaka.

Kesimpulan ini diperkuat oleh bukti bahwa, *Nāgarakṛtāgama* tidak pernah mengisahkan tokoh Panji Tohjaya, termasuk tidak pernah menceritakan peralihan kekuasaan dari Anūsapati ke Tohjaya. Berikutnya, merujuk pada prasasti Maribong,[36] yang memerintah Singhasari pada

[33] Marawati Djoened Poesponegoro dan Nugroho Notosusanto, *Ibid,* hal. 404/5

[34] Slamet Muljana, *Ibid,* hal. 97-105

[35] Slamet Muljana, *Ibid,* hal. 78

[36] Lihat, J.L. Moens, "Wisnuwarddhana, Radja Singasari dan Kaum Keluarga Majapahit", *Bahasa dan Budaya,* II (6), 1954

tahun 1171 Saka (1248 M) adalah Śrī Jayawisnuwarddhana atau Narāryya Semining Rāt, putra Anūsapati. Dalam kedua sumber tersebut memang tidak pernah dikisahkan tokoh bernama Tohjaya. Hilangnya nama Tohjaya besar kemungkinan karena Tohjaya tidak dianggap sebagai leluhur raja Hayam Wuruk, dengan mempertimbangkan bahwa *Nāgarakṛtāgama* memang ditulis sebagai puji-pujian terhadap raja Majapahit tersebut. Secara faktual, cerita *Pararaton* dan *Nāgarakṛtāgama* memang berbeda soal peralihan kekuasaan Singhasari pada periode 1252 M [versi *Nāgarakṛtāgama*] atau 1248 M [versi Pararton]. Informasi wirama 41/2 *Nāgarakṛtāgama* memiliki kesesuaian dengan informasi prasasti Maribong bahwa, periode itu kekuasaan Singhasari dilanjutkan oleh Śrī Jayawisnuwarddhana.[37]

Para ahli umumnya sepakat, hilangnya nama tokoh Tohjaya dalam *Nāgarakṛtāgama*, sama sekali tidak mengurangi kesejarahan tokoh tersebut karena prasasti Mūla-Malurung secara eksplisit menyebut nama Narāryya Tohjaya. Perselisihan tafsir sebagaimana ditampilkan oleh Slamet Muljana, lebih mengarah pada adanya pembelahan wilayah kekuasaan Singhasari sesudah wafatnya Ken Angrok. Slamet Muljana berpandangan bahwa, informasi *Pararaton* sesungguhnya hanya mengisahkan Singhasari dengan melupakan Kadiri. Lebih jauh Ia menyimpulkan, pengarang *Pararaton* hanya menyisipkan nama Tohjaya dengan membumbuinya dengan dongeng tentang pembunuhan Anūsapati. Kisah tersebut tidak pernah ditemukan dalam *Nāgarakṛtāgama*, dan bertolak belakang dengan informasi prasasti Mūla-Malurung yang menjelaskan bahwa Narāryya Tohjaya naik tahta menggantikan Narāryya Guning Bhaya atau Agnibhaya.

[37] I Ketut Riana, *Ibid,* hal. 209

Bila direkonstruksi singkat, berikut ini gambaran pemisahan wilayah kekuasaan Singhasari beserta pergolakan politiknya berdasarkan tafsir Slamet Muljana. Pembelahan Singhasari terjadi sesudah mangkatnya Ranggah Rājasa. Wilayah dibagi dua, Janggala—atau kemudian diganti namanya menjadi Singhasari dikuasa Anūsapati, dan Kadiri dikuasai oleh anak pertama Ken Angrok dari ibu Ken Dedes, Mahisa Wonga Teleng atau Bhātara Prameswara. Anūsapati memiliki anak bernama Rangga Wuni atau Narāryya Semining Rāt atau Wisnuwarddhana, sementara itu Bhātara Prameswara memiliki anak bernama Mahisa Campaka. Pada akhirnya, kekuasaan Singhasari memang diturunkan pada Narāryya Semining Rāt, tetapi tidak demikian halnya dengan kekuasaan Kadiri. Setelah Mahisa Wonga Teleng kekuasan dilanjutkan oleh Narāryya Guning Bhaya atau Agnibhaya, padahal seharusnya kekuasaan menjadi hak Mahisa Campaka. Atas kejanggalan ini, alasan yang paling masuk akal adalah, saat Mahisa Wonga Teleng mangkat Mahisa Campaka masih sangat kecil sehingga harus digantikan pamannya.

Faktanya, sesudah Narāryya Guning Bhaya lengser pun, kekuasaan tidak jatuh ke tangan Mahisa Campaka, malah direbut oleh Panji Tohjaya, anak pertama Ken Angrok dari ibu Ken Umang. Mulai periode inilah semua masalah bermula. Panji Tohjaya dianggap tidak memiliki hak karena lahir dari ibu selir. Saat Tohjaya dinobatkan, kemarahan Mahisa Campaka memuncak dan mendorong rencana pemberontakan. Harus dicatat, menurut Slamet Muljana, pemberontakan terjadi di Kadiri, bukan di Singashari. Pergolakan kekuasaan ini, telah mendorong Mahisa Campaka bersekutu dengan Semining Rāt. Pemberontakan ini behasil menyingkirkan kekuasaan Tohjaya di Kadiri. Sesudah itu, Semining Rāt dan Mahisa Campaka membuat pemerintahan bersama atau penyatuan

kembali wilayah Janggala/Singhasari dan Daha/Kadiri [bagian ini akan diulas kembali di bagian berikutnya].

Pendek kata, selain meyakini bahwa cerita *Pararaton* kurang bisa dipercaya, Slamet Muljana juga ingin menegaskan bahwa pembelahan kekuasaan Singhasari bersifat historis.[38] Menurutnya, pembelahan kekuasaan Singhasari memang tidak pernah dikisahkan baik dalam *Nāgarakṛtāgama* maupun *Pararaton*, akan tetapi kisah ini disajikan secara implisit dan samar dalam dalam piagam Wurare atau prasasti Mahakshobya bertarikh 1289 M[39] yang dikeluarkan oleh Raja Kṛtanagara. Atas dasar ini, Slamet Muljana juga sangat berani menafsirkan bahwa, pembelahan Singhasari sesudah Ken Angrok, mengambil pola yang sama dengan pembelahan kerajaan Erlangga menjadi Janggala dan Panjalu pada tahun 1041-1042 M. Tentu saja hanya Slamet Muljana ahli sejarah yang memiliki pandangan demikian. Ia sangat meyakini bahwa Penyatuan Janggala dan Panjalu baru dilakukan pada masa Wisnuwarddhana yang menyelenggarakan pemerintahan bersama dengan Mahisa Campaka pada sekitar tahun 1250 M.

D. Menyongsong Pematangan *Cakrawala Mandala*

Apa pun tafsir tentang pergolakan kekuasaan Singhasari sesudah Ranggah Rājasa mangkat, ada sejumlah fakta empiris yang tidak mungkin ditolak oleh para ahli. Sejak Ken Angrok dinobatkan menjadi raja Tumapel/Singhasari, konsep negara federasi dalam wujudnya yang paling sederhana sesungguhnya sudah dikenal. Prasasti Mūla-Malurung sendiri memberikan informasi yang memperkuat dugaan tersebut. Prasasti memberikan informasi bahwa kerajaan Tumapel/Singhasari menjangkau wilayah yang sangat luar, termasuk wilayah

[38] Slamet Muljana mengulas kisah ini dengan sangat berbelit-belit dan mengulang-ulang dalam halaman yang sangat panjang, lihat, Slamet Muljana, *Ibid,* hal. 71-105

[39] Lihat H. Kern, "De Sanskrit inscriptie van Mahaksobhya-bleed te Simpang (stad Soerabaja: 1211 Saka)", *VG,* VII, 1917, hal. 189-196

Kadiri, bekas kerajaan Dandang Ghendis. Karena itu, semua keturunan Ken Angrok mendapat bagian untuk memerintah di wilayah kerajaan-kerajaan kecil di bawah kekuasaan Tumapel, misalnya Ratnaraja menjadi raja di Morono; Narajaya menjadi raja di Hring; Sabhajaya menjadi raja di Lwa, Narāryya Kirana menjadi raja di Lamajang; Narāryya Murddhaja menjadi raja di Daha.

Bila merujuk pada argumentasi demikian maka hipotesis Slamet Muljana tentang adanya pembelahan wilayah kerajaan Singhasari menjadi mentah. Terwujudnya konsep federasi, meski dalam wujudnya yang sangat sederhana, telah mengembalikan kita kepada informasi *Nāgarakṛtāgama* bahwa penyatuan Janggala dan Panjalu tetap dimulai sejak masa Ken Angrok. Meski, tentu saja orang bisa berdebat, penyatuan yang dimaksud dalam wilayah yang lebih terbatas, dan belum dikerangkai oleh suatu doktrin penyatuan yang matang, yakni doktrin cakrawala mandala Jawa atau Nusantara. Di antara kesimpangsiuran informasi—dan memang demikianlah sifat sejarah—lebih memadai bila dikatakan bahwa, penyatuan Jawa secara geografis sesungguhnya telah dilakukan oleh Ranggah Rājasa, meski visi atau doktrin penyatuan itu baru ditegaskan oleh Jayawisnuwarddhana bersama dengan Mahisa Campaka. Atas dasar pandangan ini, ulasan ini perlu merujuk kembali sumber utama *Nāgarakṛtāgama* dan *Pararaton*.

Cerita tentang Rangga Wuni atau Wisnuwarddhana bersama dengan Mahisa Campaka, menurut penelitian ini, bukan sekadar cerita tentang penggulingan kekuasaan Panji Tohjaya, lebih dari itu cerita tersebut merupakan pergulatan dalam mematangkan doktrin penyatuan wilayah. Mungkin dalam sejarah kerajaan-kerajaan di Nusantara, baru pada periode ini pemerintahan diselenggarakan secara bersama-sama. Dalam wirama 41/2 *Nāgarakṛtāgama* dikisahkan,

"*Bhatāra wara wiṣṇu warddhana ketēka putranira sang gumanti siniwi, bhatāra nara singha ro--/-- wangira tulya mādhawa sahāgrajāmagehi*" [Bhatara Wisnuwarddhana putra Baginda yang menggantikannya, bersama Bhatara Narasinghamūrtti bagaikan Kresna dengan kakaknya (Basudewa) memerintah negeri]. Dalam tafsir lain, pemerintahan bersama itu bagaikan Wisnu dan Indra atau bagaikan sepasang naga.

Sebagaimana informasi *Nāgarakṛtāgama*, *Pararaton* juga menyebut bahwa setelah Rangga Wuni naik tahta ia menggunakan nama *abhiseka* Śrī Jayawisnuwarddhana, sedangkan Mahisa Campaka menggunakan nama abhiseka Narasinghamūrrti. Ia dijadikan sebagai ratu *angabhaya*, atau sejenis wakil raja. Masih menurut *Pararaton*, keberadaan Mahisa Campaka dan Rangga Wuni telah mengusik Panji Tohjaya yang tengah menikmati kekuasaannya. Raja yang baru dinobatkan itu, akhirnya menyuruh Lembu Ampal untuk menyingkirkan keduanya. Informasi ini bocor, dan kedua keturunan Ken Angrok itupun akhirnya minta perlindungan ke rumah Sang Pamgēt Ranu Kabayan Sang Apanji Patipati.

Siapakah tokoh ini? Sang Apanji Patipati adalah tokoh sentral yang menyokong dan mengantar Wisnuwarddhana naik tahta, mungkin juga tokoh sentral yang mengusulkan pemerintahan bersama Wisnuwarddhana dan Narasinghamūrrti. Selain disebut di *Pararaton*, nama tokoh tersebut juga muncul di prasasti Mūla-Malurung. Sesudah menghantar Wisnuwarddhana, Apanji Patipati lalu mengabdi kepada pemerintahannya hingga berlanjut pada pemerintahan Kṛtnagara. Melalui prasasti Sarwwadharma yang dikeluarkan Kṛtnagara pada tahun 1269 yang ditemukan di Penampihan, lereng Gunung Wilis, informasi tentang Apanji Patipati menjadi sedikit lebih terang. Dalam prasasti tersebut dijelaskan bahwa masyarakat di wilayah Sarwwadharma

meminta bantuan Sang Rāmapati bersama dengan Rakryan Apatih dan Sang Dharmmādhyaksa ri Kasaiwan Sang Apanji Tanutama, menghadap dan memohon raja Kṛtnagara agar menjadikan wilayah mereka menjadi wilayah swatantra. Semua daerah yang ditetapkan sebagai swatantra lepas sebagai wilayah Thānibala, sehingga dibebaskan dari semua jenis pajak dan pengutan.

Dalam prasasti juga dijelaskan bahwa raja Kṛtnagara mengabulkan permohonan tersebut, mempertimbangkan bahwa wilayah Sarwwadharma telah berjasa sangat besar bagi pemerintahan Jayawisnuwarddhana, pada masa Sang Pamgēt Ranu Kabayan Sang Apanji Patipati. Pada masa pemerintahan Jayawisnuwarddhana sesungguhnya wilayah Sarwwadharma tersebut telah ditetapkan sebagai wilayah sīma swatantra. Tegaslah bahwa Sang Apanji Patipati adalah Dharmmādhyaksa ring Kasaiwan, pada masa pemerintahan Jayawisnuwarddhana. Tokoh ini merupakan Dharmmādhyaksa ring Kasaiwan sebelum Sang Apanji Tanutama. Jelas sekali tokoh Sang Apanji Patipati berasal Sarwwadharma di wilayah timur lereng Gunung Wilis dan di dekat Candi Penampihan, Sendang, Tulungagung saat ini.

Kembali pada informasi *Pararaton*, bila Mahisa Campaka dan Rangga Wuni meminta perlindungan kepada Sang Apanji Patipati untuk menghindari pengejaran Lembu Ampal, maka hampir bisa dipastikan, kediaman Sang Apanji Patipati adalah di lereng Timur Gunung Wilis dan wilayah Candi Penampihan. Inilah yang menjelaskan mengapa Tulungagung seperti memiliki hubungan primordial, bukan semata-mata dengan kekuasaan Singhasari, tetapi dengan ide besar mandala cakrawala. Di pelbagai lapisan masyarakat, masih dengan mudah dilacak *oral history* tentang bagaimana Sang Apanji Patipati sesungguhnya lebih merupakan guru spiritual dan

arsitek visi besar mandala cakrawala yang ditegaskan oleh pemerintahan Jayawisnuwarddhana. Tentu kadar kebenaran *oral history* selalu bisa dipertanyakan, akan tetapi bila sejarah dipandang sebagai warisan yang masih memiliki bekasnya hingga hari ini maka sejarah oral sekalipun harus tetap dipertimbangkan.

Mari kembali ke kediaman Sang Apanji Patipati. Lembu Ampal masih melakukan pengejaran terhadap Wisnuwarddhana dan Narasinghamūrrti. Mengetahui bahwa keduanya mendapat perlindungan Sang Apanji Patipati, Lembu Ampal akhirnya ciut nyali. Ia mengurungkan niatnya, malah menyampaikan sumpah setia untuk menjadi pengikut Wisnuwarddhana dan Narasinghamūrrti. *Pararaton* memang tidak bercerita secara eksplisit bagaimana hal itu bisa terjadi, tetapi sangat besar kemungkinan hal ini karena pengaruh Sang Apanji Patipati yang sangat besar pada masa Singhasari. Wilayah Sarwwadharma menjadi wilayah yang sangat diperhitungkan. Masih menurut *Pararaton*, kediaman Sang Apanji Patipati kemudian menjadi tempat strategis, bukan hanya untuk berlindung, tetapi juga untuk melancarkan serangan ke Singhasari.

Di akhir kekuasaannya, Panji Tohjaya mendapat serangan dari pemberontak *wong Rājasa* dan *wong Sinēlir*, kedua kelompok yang tidak pernah jelas riwayatnya. Mereka adalah kelompok yang berhasil ditundukan oleh Wisnuwarddhana dan Narasinghamūrrti ketika dalam persembunyian di kediaman Sang Apanji Patipati. Serangan yang dilakukan oleh wong Rājasa dan wong Sinēlir langsung masung ke jantung Kedaton, dan Tohjaya dibuat lari tunggang langgang. Ia sempat tertombak punggungnya sebelum sempat lolos. Sempat diselamatkan oleh pengawalnya, dan dibawa lari ke Katanglubang. Di Katanglabung itulah Tohjaya

menghembuskan nafas terakhirnya, sekaligus dicandikan di tempat tersebut. Tohjaya tidak berkuasa lama, mungkin hanya beberapa bulan di tahun 1248. Informasi ini tidak berselisih antara *Pararaton* dan prasasti Mūla-Malurung. Sejak saat inilah Wisnuwarddana dinobatkan sebagai raja Singhasari.

Terkait penobatan dan periode kekuasaan Wisnuwarddhana, di samping *Pararaton* dan *Nāgarakṛtāgama*, masih ada sejumlah prasasti yang dijadikan petunjuk untuk merekonstruksi sejarah kekuasaan Śrī Jayawisnuwarddhana. Sebagaimana ulasan sebelumnya, prasasti yang paling sering dijadikan acuan adalah Mūla-Malurung karena prasasti ini relatif memberikan informasi berlimpah, dan yang paling penting, dikeluarkan pada tahun 1255 oleh Jayawisnuwarddhana sendiri. Salah satu hal menarik dari isi prasasti tersebut adalah, informasi tentang penobatan Wisnuwarddhana sesudah Panji Tohjaya mangkat. Dijelaskan, sepeninggal Narāryya Tohjaya, semua pejabat tinggi kerajaan dipimpin oleh Sang Pamgēt Ranu Kabayan Sang Apanji Patipati menobatkan Narāryya Smining Rāt sebagai raja Singhasari.

Di samping menginisiasi suatu pemerintahan bersama dengan Narasinghamūrrti, periode ini juga ditandai oleh menguatnya gagasan tentang Cakrawala Mandala Jawa. Gagasan ini bahkan telah mencapai bentuknya yang matang karena pengaruh seorang arseitek dan spiritualis bernama Sang Apanji Patipati. Ia merupaka tokoh sentral yang menyokong dan menghantar Wisnuwarddhana naik tahta, mungkin juga tokoh sentral yang mengusulkan pemerintahan bersama Wisnuwarddhana dan Narasinghamūrrti. Selain disebut di *Pararaton*, nama tokoh tersebut juga muncul di prasasti Mūla-Malurung. Sesudah menghantar Wisnuwarddhana, Apanji Patipati lalu mengabdi kepada pemerintahannya hingga berlanjut pada pemerintahan Kṛtnagara. Melalui

prasasti Sarwwadharma yang dikeluarkan Kṛtnagara pada tahun 1269 yang ditemukan di Penampihan, lereng Gunung Wilis. informasi tentang Apanji Patipati menjadi sedikit lebih terang. Dalam prasasti tersebut dijelaskan bahwa masyarakat di wilayah Sarwwadharma meminta bantuan Sang Rāmapati bersama dengan Rakryan Apatih dan Sang Dharmmādhyaksa ri Kasaiwan Sang Apanji Tanutama, menghadap dan memohon raja Kṛtnagara agar menjadikan wilayah mereka menjadi wilayah swatantra. Semua daerah yang ditetapkan sebagai swatantra lepas sebagai wilayah Thānibala, sehingga dibebaskan dari semua jenis pajak dan pengutan.

Dalam prasasti juga dijelaskan bahwa raja Kṛtnagara mengabulkan permohonan tersebut, mempertimbangkan bahwa wilayah Sarwwadharma telah berjasa sangat besar bagi pemerintahan Jayawisnuwarddhana, pada masa Sang Pamgēt Ranu Kabayan Sang Apanji Patipati. Pada masa pemerintahan Jayawisnuwarddhana sesungguhnya wilayah Sarwwadharma tersebut telah ditetapkan sebagai wilayah sīma swatantra. Tegaslah bahwa Sang Apanji Patipati adalah Dharmmādhyaksa ring Kasaiwan, pada masa pemerintahan Jayawisnuwarddhana. Tokoh ini merupakan Dharmmādhyaksa ring Kasaiwan sebelum Sang Apanji Tanutama. Jelas sekali tokoh Sang Apanji Patipati berasal Sarwwadharma di wilayah timur lereng Gunung Wilis dan di dekat Candi Penampihan, Sendang, Tulungagung saat ini.

E. Cakrawala *Mandala Nusantara*

Visi penyatuan Nusantara menjadi sangat matang di tangan Raja Singhasari sesudah Jayawisnuwarddhana, yakni Kṛtnagara. Raja tersohor ini diperkiran telah dinobatkan pada tahun 1254 oleh ayahnya sendiri, Jayawisnuwarddhana. Meski begitu para ahli sejarah bersepakat bahwa Kṛtnagara terlebih

dahulu menjadi Raja muda (*yuwaraja* atau *kumararaja*) di Daha. Sebagian besar ahli juga berpandanan bahwa sebelum tahun 1268 Kṛtnagara belum memerintah sendiri sebagai raja Singhasari. Hal ini karena semua prasasti-prasasti yang dikeluarkan oleh Kṛtnagara sebelum tahun 1268, yaitu sebelum ayahnya meninggal, selalu kita temui istilah makamangalya, yakni Raja muda di bawah pengawasan langsung ayahandanya Jayawisnuwarddhana. Prasasti yang dikeluarkan oleh Kṛtnagara tanpa ditemukan istilah makamangalya baru ditemukan pada tahun 1269. Prasasti tersebut salah satunyanya adalah prasasti Sarwwadharmma yang ditemukan di Penampihan, di lereng gunung Wilis Kediri. Prasasti Sarwwadharmma memberikan keterangan bahwa masyarakat daerah Sarwwadharmma dengan perantara sang Ramapati bersama Rakaryan Apatih dan Sang Dharmmadhyaksa ri Kasaiwan Sang Apanji Tautama, telah menghadap raja dan memohon agar daerah mereka dilepasakan dari daerah Thanibala menjadi suatu daerah swatantra.

Raja Kṛtnagara dapat dikatakan sebagai Raja yang paling tersohor dalam sejarakah Singhasari. sosok Kṛtnāgara sebagai maharaja yang tidak ada duanya di Jawa. Bukan hanya karena kekuatan, wawasan dan visi besarnya, tetapi juga karena laku spiritualnya. "*Yatnā gegwani pañca śīla kṛtā sangskārā bhiṣēkā krama*," begitu tutur *Nāgarakṛtāgama*. Bait ini melukiskan Kṛtnāgara sebagai sosok maharaja yang sempurna karena memegang teguh pañca śīla. Ajaran ini terkait dengan lima kaidah laku utama yang dikaitkan dengan ajaran subhūti. Ini merupakan laku kebatinan kuno yang bersumber pada ajaran Buddha.

Saat memerintah Sighasari, Kṛtanāgara telah mewujudukan gagasan *cakrawāla mandala* di sebagian besar kepulauan Nusantara. Inilah dasar visi penyatuan. Tak

tanggung-tanggung, seluruh wilayah Pahang dan Melayu (Malaysia dan Sumatera), seluruh Gurun dan Bakulaparu (Kalimantan dan Indonesia bagian timur), Sunda dan Madura telah ia persatukan. Dalam hal agama dan spiritualitas, Kṛtanāgara kokoh menganut Buddha Tantrayana. Sebagian ahli menyebutnya Śiwa-Bhairawa, bahkan ia sendiri ditahbiskan menjadi Jina (derajat Buddha tertinggi) melalui pengarcaan Mahākṣhobya (Joko Dolog) tahun 1289 M. Śiwa-Buddha melebur dalam dirinya. Ia sendiri adalah model terbaik sintesis-tantris dan doktrin ke-bhinneka-an.

Nāgarakṛtāgama (42.3) menggambarkan Kṛtanāgara sebagai raja sempurna. Ia menguasai *Sadguna* (ketatanegaraan), juga fasih dalam sastra dan filsafat. Ia juga menguasai ilmu hakikat (*tatwopadeśa*), menjalankan ritus-ritus tantra (*prayogakrya*), serta teguh menjalankan *pañcasila* (44.2-3). Inilah saripati ajaran Śiwa-Bhairawa yang bertujuan mencapai tingkatan hidup tertinggi, *sūnyaparamānanda*. Di tangan Kṛtanāgara apa yang spiritual mengalir dalam kebijakan politik, dan apa saja yang politik selalu bertalian dengan spiritualitas. Inilah doktrin suci yang khas Jawa.

Visi besar Kṛtanāgara salah satunya juga didorong oleh ancaman dari daratan Cina. Sejarah mencatat sejak tahun 1260 berkuasa kaisar Shih-tsu Khubilai Khan, yang pada tahun 1280 mendirikan dinasti Yuan, telah menaklukan dan melakukan teror hingga ke wilayah irma, Kamboja, dan Campa. Negeri-Negeri itu harus diserang dan dipaksa mengakui kekuasan Khubilai Khan. Kekuasaan di Jawa juga dalam jangkauan serangan tentara Mongol. Utusan Khubilai Khan bahkan sudah datang pada tahun 1280 dan 1281, menuntut supaya ada seorang pangeran Jawa yang dikirim ke Cina sebagai tanda tunduk kepada kekaisaran Yuan. Situasi inilah yang mengubah pandangan Kṛtanāgara dengan memperluas wilayah *mandala*-

nya ke pulau-pulau Nusantara.

Kṛtanāgara menyiapkan seluruh kemungkinan untuk menghadapi serangan Khubilai Khan. Ia tidak mau tunduk. Utusan Khubilai Khan yang datang pada 1289, Meng-Ch'i, dilecehkan dan dilukai mukanya sebagai bentuk pernyataan perang. Khubilai Khan marah luar biasa dan memutuskan mengirim pasukannya untuk menggempur Jawa. Pada tahun 1292 berangkatlah armada tentara Mongol untuk menaklukkan Jawa, dipimpin oleh tiga orang panglima perang, yaitu Shih-pi, Iheh-mi-shih, dan Kau Hsing. Sejarah memang selalu menarik, karena pada akhirnya keruntuhan Kṛtanāgara justru disebabkan oleh serangkan yang dilakukan oleh raja bawahan di dalam lingkungan kekuasaanya sendiri. Raja bawahan yang berkuasa di Kediri itu bernama bernama Jaya Katwang. Siapakah dia? Sangat besar kemungkinan ia merupakan keturunan Kertajaya, penguasan Kadiri, yang ditundukan oleh Ranggah Rajasa (Keng Angrok), buyut Kṛtanāgara. Penundukan pada masa Ken Angrok tidak melenyapkan secara totak kekuasaan Kadiri, keturunan Kertajaya tetap diberi hal untuk memerintah di Gelang-Gelang.

Raja Kṛtanāgara bahkan telah mengambil telah menjaga stabilitas politik kekuasaannya dengan Jaya Katwang. Ia menjadika anak Jaya Katwang, Ardharaja, sebagai menantunya. Belum cukup dengan itu, saudara perempuan Kṛtanāgara, Turukbali, bahkan menjadi istri Jayakatwang. Kedua pernikahan tersebut merupakan perkawninan politik dalam rangka stabilitas Singhasari. Meski begitu, dendam lama Jaya Katwang telah mendorongnya untuk meruntuhkan Singhasari. Ia bertekad membalas kematian leluhurnya. Jaya Katwang memberontak terhadap Singhasari. Apa faktor yang membuat pemberontakan ini sukses? Menurut cerita *Pararaton*, Jaya Katwang mendapat bantuan dari Arya Wiraraja, adipati

Sumenep, yang sakit hati terhadap Singhasari. Tokoh inilah yang membocorkan seluruh kelemahan Singhasari, termasuk waktu yang tepat saat seluruh tentara Singhasari lengah karena sedang dalam ekspedisi ke Malayu.

Pemberontakan itu terjadi pada pertengahan bulan Mei dan pertengahan bulan Juli 1292. Prasasti Kudadu bertarikh Saka 1216 (11 September 1294) maupun kitab *Pararaton* memberikan informasi tentang bagaimana liciknya taktik yang dilakukan oleh Jaya Katwang pasukan Jaya katwang berhasil masuk ke Jantung pertahanan Singhasari, menghancurkan Keraton dan sekaligus membunuh Kṛtanāgara. Setelah Kṛtanāgara gugur pada tahun 1292, seluruh kerajaan Singhasari jatuh ke tangan Jaya Katwang.

F. Gayatri Sebagai Jembatan Mengabadikan Ajaran Bhinneka Tunggal Ika dan Visi Penyatuan Nusantara

Sejak Kertanagara mangkat, Gayatri Rajapatri adalah satu-satunya tokoh yang menjadi jembatan untuk melanjutkan dan mengabadikan doktrin ajaran bhinneka tunggal ika dan visi penyatuan Nusantara. Tidak ada tokoh lain selain Gayatri yang mampu memahami visi besar raja Kertanagara. Negarakrtagama dalam wirama 46 berkisah:

> *"Ndan sang śrī paramē śwarī tri bhuwanā nāma grajā nindhita, tansah dyah duhitā prakāśita mahādēwyānulus ring hajöng, prājñā pārimitākya sang -/- maka jayēndrā dēwyanindyēng raras, {23a} dyah gāyatryanurāga wungsu pinakādin rāja patnīng puri."*
>
> [Adapun Sang Parameswari Tribuana yang sulung cantik tanpa cela, tidak lain Dyah Duhita tersohor wanita rupawan tiada tara, Prajnya Parimita mengagumkan bagai menandingi Dewi Saci dalam kecantikannya, yang bungsu Dyah Gayatri amat dikasihise bagai permaisuri terkemuka.]

Bedasar informasi *Nāgarakṛtāgama* kita menjadi tahu bahwa Gayatrilah satu-satunya putri Kṛtanāgara yang mampu melanjutkan visi besarnya. Gayatri Rājapatni adalah sosok sentral yang mampu mengawetkan doktrin bhinneka tunggal ika dan visi penyatuan Nusantara, sejak periode akhir Singhasari hingga Majapahit mencapai masa keemasaanya pada masa Hayam Wuruk. Dari mana kesimpulan ini? Sejumlah sumber prasasti dan *Kakawin Nāgarakṛtāgama* memberikan informasi sangat berharga untuk merekonstruksi siapa Gayatri Rājapatni sesungguhnya. Prasasti Gĕnĕŋ II tahun 1251 Śaka (1329) dan Prasasti Prañcasārapura (t.t.) bisa menjadi sumber kunci. Pada kedua prasasti, Rājapatni ditampilkan sebagai figur sentral dalam urusan kenegaraan karena perannya sebagai pelindung dan pembimbing dua Maharaja Majapahit yang paling tersohor dalam sejarah.

Maharaja pertama adalah anaknya sendiri, Śrī Tribhūwanottunggadewī Jayawiṣṇuwarddhanī. Ia memerintah selama dua puluh tahun, sejak kematian Raja Jayanāgara tahun 1326 M hingga 1350 M. Berdasarkan informasi *Pararaton*, pada masa Tribhūwanottunggadewī, Mahapatih Hamangkubhūmi, Gajah Mada, mengikrarkan Sumpah Palapa yang terkenal itu. Pada periode inilah doktrin penyatuan Nusantara mulai menemukan bentuknya. Maharaja kedua adalah Dyah Hayam Wuruk, cucu Rājapatni sendiri, Raja Majapahit yang paling tersohor karena puja-puja yang dipersembahkan Mpu Prapanca dalam *Nāgarakṛtāgama*. Sebagaimana buyutnya, Raja Kṛtanāgara, Hayam Wuruk juga dinobatkan sebagai Śiwa-Buddha. Sebutan ini menggambarkan suatu doktrin sintesis-mistis yang sudah mengakar sejak masa Singhasari. Inilah pondasi ajaran bhinneka tunggal *ika tan hana dharmma mangrwa* yang diabadikan oleh Mpu Tantular dalam Syair Sutasoma. Śrī Rājasanāgara memerintah pada 1350-1389 M.

Pada periode inilah, kemegahan Majapahit menjadi sempurna karena terus dipimpin oleh doktrin suci, ke-bhinneka-an dan penyatuan Nusantara. Keduanya merupakan doktrin lama yang sudah matang di tangan Maharaja Kṛtanāgara. Sejarah telah menetapkan Kṛtanāgara sebagai raja yang tidak ada duanya di tanah Jawa. Ia telah dinobatkan sebagai *kumārarāja* (raja muda) pada 1176 Śaka (1254 M) oleh ayahnya sendiri, Bhaṭāra Wiṣṇuwarddhana. Seperti dipaparkan sebelumnya, saat memerintah Sighasari, Kṛtanāgara telah mewujudukan gagasan *cakrawāla mandala* di sebagian besar kepulauan Nusantara. Inilah dasar visi penyatuan.

Visi Kṛtanāgara inilah yang akan terus memimpin Jawa hingga masa buyutnya. Sayangnya, sebelum visi itu sempurna, pemberontakan yang tidak pernah diduga, dilancarkan dari raja bawahan yang memerintah di Kadiri. Jayakatwang, raja Kadiri itu, menggunakan semua taktik licik, hingga Kedaton Singhasari berhasil dihancurkan. Kṛtanāgara gugur bersama dengan para brahmana dalam peristiwa yang diperkirakan terjadi pada 1292 M itu. Seluruh visi besar penyatuan Nusantara dan doktrin ke-bhinneka-an hampir ikut lenyap bersama kematian Kṛtanāgara.

Jawa seperti kembali ke zaman *Kāli*. Gelap seperti diselimuti ketakutan. Meski begitu, periode ini tidak berlangsung lama. *Nāgarakṛtāgama* (44.4) mengisahkan, kekuasaan Singhasari segera bisa dipulihkan berkat śrī nṛpati (anak Kṛtanāgara) dan menantu Kṛtanāgara, Dyah Wijaya. Tidak terlalu jelas siapa sesungguhnya Śrī Nṛpati yang disebut dalam *Nāgarakṛtāgama* itu, tapi saya menduga dialah Śrī Gayatri Rājapatni. Pada saat pemberontakan terjadi, besar kemungkinan Rājapatni ikut dibawa ke Kadiri sebagai tahanan.

Dyah Wijaya bersekutu dengan tentara Tartar yang hendak menyerbu Singhasari. Tentu mereka tidak tahu telah

terjadi pergolakan kekuasaan di Jawa. Kedatangan mereka telah dimanfaatkan untuk menghancurkan Kadiri. Saat serangan Dyah Wijaya menembus jantung pertahanan Jayakatwang, Rājapatni berhasil membebaskan diri. Bersama pasukan Dyah Wijaya, Rājapatni ikut di medan laga, dan dia sendirilah yang menghukum Jayakatwang. Pada 1216 Śaka (1294) Dyah Wijaya dinobatkan sebagai Mahajara dengan nama Abhiseka Śrī Nṛpati Kṛtarājasa Jayawarddhana. Ia berkuasa di Majapahit, tapi ada sejuta alasan bagi raja-raja Majapahit keturunannya untuk tetap menegaskan dirinya sebagai keturunan Singhasari.

Dalam periode transisi yang hebat seperti digambarkan di atas, tidak ada satupun figur yang mungkin mampu mewarisi visi besar Kṛtanāgara, kecuali putri bungsunya sendiri, Gayatri Rājapatni. Ia sejak kecil telah menampilkan bakatnya, mencintai ilmu hakikat dan ketatanegaraan. Mempertimbangkan tiga saudara perempuannya yang lebih berminat pada kecantikan, Rājapatni menjadi putri terpilih untuk mendapatkan sosialisasi dan transformasi pengetahuan secara langsung dari ayahandanya.

Bahkan visi besar Kṛtanāgara itu tidak menitis pada sosok Dyah Wijaya. Ia terlalu sibuk menjaga stabilitas negara hingga saat wafatnya. Sekali lagi, Gayatri Rājapatnilah satu-satunya tokoh yang memiliki kapasitas untuk mewujudkan visi besar ayahandanya. Visi besar penyatuan Nusantara dan ajaran ke-bhinneka-an itu ia awetkan sedemikian rupa. Lalu ia wariskan turun temurun hingga mencapai bentuknya yang sempurna di tangan cucunya, Hayam Wuruk. Earl Drake (2013), seorang diplomat berkebangsaan Canada, menyebut Rājapatni sebagai perempuan utama di balik kegemilangan Majapahit. Di dalam dirinya bukan hanya bersemayam semua visi dan mimpi besar ayahandanya, tetapi juga kemampuan menjadi arsitek bagi perwujudan Majapahit sebagai negara

yang benar-benar dipimpin oleh ajaran suci.

Beberapa prasasti sesudah periode Raja Jayanāgara, ikut mengirimkan bukti-bukti yang memperkuat dugaan di atas. Seperti sudah disebut sebelumnya, salah satu bukti dari premis ini adalah Prasasti Gĕnĕŋ II. Informasi dalam Prasasti itu berbunyi demikian:

> *"...śrī tribhuwanottungadewī jayawiṣṇuwarddhanī rājābhiṣeka samjñā pinitasajñakṛta dya [h] tya. Pinratiṣṭa ti tiktawilwanagara. Makamangalyājña bhaṭāra kṛtarājasapatnī sāpakṣata arddhanareśwarīmurā bhaṭāra kṛta rājasamātā."* (Titi S. Nastiti, 2016).
>
> [Śrī Tribhuwanottungadewī Jayawiṣṇuwarddhanī dengan gelar atau nama julukan Dyah Tya, dinobatkan di negara Majapahit, di bawah bimbingan Bhaṭāra Kṛtarājasapatnī (yang merupakan) arddhanareśwarī dari Bhaṭāra Kṛtarājasa]

Menarik karena Prasasti menyebut istilah Makamangalyājña atau makamanggalya. Secara harfiah bermakna 'di bawah pengawasan atau bimbingan'. Istilah demikian ini ditemukan pula dalam prasasti-prasasti yang dikeluarkan oleh Kṛtanāgara sebelum ayahandanya, Bhaṭāra Wiṣṇuwarddhana, meninggal dunia pada 1268 M. Istilah makamanggalya dalam prasasti-prasasti tersebut menegaskan bahwa Kṛtanāgara merupakan raja muda yang memerintah di bawah bimbingan ayahandanya. Baru sesudah tahun 1268, istilah makamanggalya tidak lagi ditemukan dalam prasasti-prasasati Kṛtanāgara. Hal ini misalnya dijumpai pada Prasasti Sarwwadharmma di Penampihan, lereng Gunung Wilis, Tulungagung bertarikh 1269.

Dalam konteks yang sama istilah *makamanggalya* dalam Prasasti Gĕnĕŋ II juga hendak menegaskan bahwa Śrī Tribhuwanottungadewī Jayawiṣṇuwarddhanī di bawah

pengawasan dan bimbingan Gayatri Rājapatni. Informasi ini memaksa kita untuk menafsirkan bahwa, meskipun tidak pernah mau mendudukan posisi Maharaja, Rājapatni telah disetarakan sebagai Maharaja pendahulu oleh nalar zamannya.

Harus dicatat, *Nāgarakṛtāgama* (74. 1-2) menempatkan candi makam Rājapatni di Kamal Pandak (lokasi tidak ditemukan) dan Bhayalangö diseterakan dengan candi-candi makam para Maharaja Majapahit, Singhasari, dan raja leluhur yang menurut catatan Mpu Prapanca jumlahnya mencapai 27 candi makam. Puri Prajnaparamita, nama kuno Candi Gayatri, berada dijajaran candi makan para maharaja tersebut. Mpu Prapanca menulis: "*Mukyāntah pura sagalāthawa ri simping, mawang śrī ranggah pura muwah ri buddhi kuñcir, prjñā pārimita purī hañar panambeh, mwang tēkang ri bhayalangö duweg kināryya*." [Antahpura yang paling terkemuka, Sagala, dan Simping, juga Sri Ranggahpura dan di Buddhi Kuncir, tambahan bangunan baru Puri Prajnaparamita, juga yang paling terkemuka Bhayalango pada waktu itu juga dibangun wujudnya.]

Agak mengejutkan, istilah makamanggalya yang ada kaitannya dengan Rājapatni ditemukan kembali pada Prasasti Prañcasārapura (t.t.). Agak mengherankan karena dalam Prasasti tersebut Rājapatni juga ditegaskan sebagai pengawas dan pembimbing Dyah Hayam Wuruk. "*...dyah ayam wuruk. bhaṭāra śrī rā [jasanagara] [n]āma rājābhi..sekā. makamangalyājñā bhaṭāra kṛtarājasapatni*." (Brandes, 1913). [Dyah Hayam Wuruk, yang bergelar Bhaṭāra Śrī Rājasanagara di bawah bimbingan Bhaṭāra Kṛtarājasapatni.]

Terang sudah, Rājapatni bukan hanya seorang mentor bagi kedua Maharaja yang meneguhkan visi penyatuan Nusantara dan doktrin kebhinnekaan di puncak kejayaan Majapahit. Lebih dari itu, ia adalah figur sentral yang

mampu merawat dan menyemaikan ajaran suci itu dari generasi ke generasi, hingga hingga mencapai bentuknya yang sempurna. Rājapatni adalah perempuan agung, dan karena keagungannya itu ia berhasil menancapkan dengan kokoh visi penyatuan Nusantara dan doktrin ke-bhinneka-an hingga menjadi sifat dasar kerajaan yang dipimpin oleh anak-cucunya. Sangat sepadan bila Prasasti Gĕnĕŋ II menjulukinya dengan sebutan *Arddhanareśwarī*. Ingat, dalam sejarah Jawa, hanya ada satu perempuan yang menyandang gelar tersebut. Ia adalah Ken Dedes. Anak putri Mpu Purwa yang menjalani laku agung dan menjadi rahim bagi raja-raja Jawa. *Pararaton* menggambarkan sangat dangkal sifat nareśwarī. Ken Dedes digambarkan sebagai perempuan yang menyala kemaluannya (*murub rahasyane*), dan karena itu siapa saja yang berhasil memperistri akan menjadi raja Jawa.

Tentu saja sifat *Arddhanareśwarī* sama sekali tidak terkait dengan 'kedangkalan' seperti cerita *Pararaton*. Status itu merupakan sifat spiritual dan mental yang dicapai oleh seorang perempuan utama. Begitulah cerita kemuliaan Ken Dedes. Begitu pula cerita itu berulang pada cicitnya, Rājapatni. Keduanya menurunkan raja-raja Jawa karena kualitas pribadi dan spiritualnya, bukan karena semata-mata *murub rahasyane*. Atas semua keagungan itu, tidak berlebihan bila Mpu Prapanca menjuluki Ratu Majapahit *bhaṭāri parama bhagawati*, *Bhaṭāri* yang tugasnya adalah melindungi segenap negeri. Itulah gambaran yang terang benderang siapa Rājapatni sesungguhnya (*Nāgarakṛtāgama* 2.1). Kematiannya pada Śaka Dreṣṭisāptāruna, 1272 (1350 M), digambarkan telah membuat seluruh negeri murung, meratap, dan menangis. Tidak ada satupun Maharaja Singhasari dan Majapahit yang peringatan 12 tahun kematiannya (*sraddha*) diabadikan sedemikian rupa, setidaknya dalam 8 pupuh dalam *Nāgarakṛtāgama*. Rājapatni

adalah pondasi bagi kegemilangan Majapahit. Juga pondasi bagi kebangsaan Indonesia modern.

BAB IV
TULUNGAGUNG SEBAGAI SITUS PENTING DOKTRIN BHINNEKA TUNGGAL IKA DAN VISI PENYATUAN NUSANTARA

A. Tentang Doktrin Bhinneka Tungggal Ika

Motto bangsa Indonesia "bhinneka tunggal ika" diambil dari penggalan akhir *Kakawin Sutasoma*. Berikut ini teks tersebut: "*Rwāneka dhātu winuwus wara Buddha Wiśwa, bhīneki rakwa ring apan kĕna parwanosĕn, mangkāng Jinatwa kalawan Śiwatatwa tunggal, bhīnneka unggal ika tan hana dharmma mangrwa*."

Ann R. Kinney meyakini bahwa penggalan teks tersebut tengah bercerita tentang penggabungan antara aliran Siwa dan Buddha ke dalam satu sistem keagamaa. Meskipun Siwa dan Buddha adalah sosok yang berbeda, namun pada dasarnya adalah satu.1 Untuk mendapatkan gambaran tentang persatuan dua aliran keagamaan seperti pendapat Kinney tersebut, ada baiknya kita hadirkan cerita *Kakawin Sutasoma* secara singkat sebagai berikut:

> Sutasoma adalah anak dari Raja Mahaketu dan Permaisuri Prajnadhari dari kerajaan Astina. Kelahiran Sutasoma merupakan jawaban atas doa pasangan tersebut

[1] Ann R. Kinney, *Worshiping Siva and Buddha: The Temple Art of East Java* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003), 24.

yang menginginkan anak laki-laki sebagai pewaris tahta berikutnya. Kalangan istana dan rakyat Astina mengharapkan Sutasoma akan mewarisi kursi raja dan melanjutkan warisan besar sang ayah. Tetapi Sutasoma lebih menyukai bertapa dan mencari pencerahan. Suatu malam ia berhasil menyelinap keluar istana dan akan melakukan tapa brata di Gunung Meru. Selama perjalanan ia bertemu tiga makhluk asing: sesosok monster dengan kepala gajah, seekor naga dan seekor harimau. Monster berkepala gajah yang bernama Gajahwaktra berusaha memakan Sutasoma, tetapi Sutasoma berusaha meyakinkan si monster tersebut bahwa perilakunya adalah salah. Akhirnya si monster menjadi pengikut Sutasoma. Keduanya lalu bertemu dengan seekor naga, seperti Gajahwaktra sebelumnya, mengakui perilakunya salah dan kemudian mengikuti Sutasoma. Tak lama kemudian mereka bertiga bertemu dengan seekor harimau yang akan memakan anak-anaknya. Sutasoma memohon sang harimau untuk tidak memakan anak-anaknya, dan sebagai gantinya ia menawarkan diri untuk dimakan. Sang harimau menggigit Sutasoma, membunuhnya, tetapi darah Sutasoma menggetarkan harimau. Karena rasa malu, sang harimau berusaha untuk bunuh diri. Lalu Dewa Indra turun, menghentikan sang harimau, dan menghidupkan kembali Sutasoma. Rombongan ini kemudian meneruskan perjalanan. Selanjutnya, Ketika Sutasoma sedang bertapa, dewa Indra merubah diri menjadi seorang perempuan yang cantik, berusaha menggoda pangeran Sutasoma dan mendorongnya untuk kembali ke Astina. Sebagai reaksi, Sutasoma berubah menjadi Wairocana (sosok Buddha tertinggi) dan menyebutkan keinginannnya untuk

terus mencari pencerahan. Sutasoma lantas bertemu dengan Raja Dasabahu, yang menawarkan saudara perempuannya Candrawati untuk diperistri Sutasoma. Pangeran Sutasoma setuju, lalu perhelatan pernikahan dilangsungkan. Sementara itu, Porusada, penguasa kerajaan Ratnakanda telah menculik para pangeran di negara-negara sekitarnya untuk dipersembahkan kepada Dewa Kala sebagai pemenuhan janji raja untuk untuk mempersembahkan korban seratus raja. Setelah berhasil mengumpulkan 99 orang, Porusada mengincar Sutasoma sebagai korban terakhir. Akan tetapi, Sutasoma mengalahkan Porusada dan kemudian menghadapi Dewa Kala, dan berhasil mengalahkannya juga. Cerita *Kakawin Sutasoma* berakhir dengan Sutasoma dan istrinya menjadi manusia dewa dan masuk surga.

Sebagian orang menganggap Sutasoma adalah sosok inkarnasi Buddha, sementara yang lain menganggap Sutasoma hanyalah seorang pemimpin yang memiliki sifat-sifat mulia. Menurut Hall, Sutasoma mencapai spiritualitas tertingkat sebagai "Buddha".[2] Angela Hobart, misalnya, dalam tulisannya berjudul 'The Enlightened Price Sutasoma: Transformations of a Buddhist Story' menyingkapkan fenomena menarik: para dalang Bali menganggap Sutasoma adalah sosok inkarnasi Buddha, sedangkan masyarakat awam menganggap Sutasoma hanyalah seorang yang bijaksana, murah hati, serta guru dan seorang pangeran yang adil. Masyarakat umum jarang mengaitkan sosok Sutasoma dengan tokoh historis Buddha apalagi sebagai sosok inkarnasi Buddha.[3] Bramantyo dan Mastuti mengungkapkan bahwa di dalam teks *Kakawin Sutasoma*, sosok Sutasoma disebut-sebut sebagai Buddha,

[2] Hall, "Tradition of Knowledge", 23.

[3] Angela Hobart, "The Enlightened Prince Sutasoma: Transformations of a Buddhist Story", *Indonesia*, No. 49 (1990): 88-89.

Jina atau Jinapati (nama lain Buddha), dan Boddhisatwa (sosok yang ditakdirkan menjadi Buddha).[4]

Buku Sutasoma karangan Mpu Tantular ini adalah karya sastra Jawa Kuno yang bergenre *Kakawin*.[5] Buku ini adalah produk sastra yang dipengaruhi budaya India dengan serapan bahasa Sanskerta yang cukup besar. Selain itu, buku ini lahir di tengah kultur dan kondisi beragama kerajaan Majapahit abad ke-14. Bagi kita yang hidup di abad sekarang (600 ratus tahun kemudian di saat pulau Jawa didominasi agama Islam), kondisi beragama Majapahit hanya terlihat samar-samar meskipun sejumlah ilmuwan mencoba menyibak misteri tersebut, misalnya Theodore Pigeaud. Dalam karya besarnya *Java in Fourteenth Century*, Pigeaud melihat bahwa tradisi beragama pra-Islam masih dapat dilihat di Jawa era modern saat ini dengan memperhatikan sisa-sisanya. Sisa tradisi tersebut merujuk pada aliran Siwa. Selain itu, orang Jawa menyebut 'masa lalu' dengan istilah '*jaman budo*' (era Buddha), itu artinya, menurut Pigeaud, barangkali orang Jawa menganggap bahwa agama Buddha adalah agama asing, sedangkan agama Siwa adalah agama yang sangat akrab dengan kehidupan sehari-hari masyarakat.[6]

Pendapat Pigeaud tersebut mewakili satu kelompok yang berpendapat bahwa aliran Siwa adalah agama yang dominan di kerajaan Majapahit.[7] Adapun kelompok kedua menyebutkan

[4] Hastho Bramantyo dan Dwi Woro Retno Mastuti, *Kakawin Sutasoma* (Jakarta: Komunitas Bambu, 2009), xix.

[5] *Kakawin* adalah jenis sastra yang berasal dari India dengan setiap stanza (bait) berisi empat baris, dengan setiap baris berisi jumlah syllables dan pola metrical tertentu dengan berdasar jumlah syllable yang tetap. Jenis sastra ini mengikuti model kavya dalam Sanskerta, puisi keraton yang bermetrik yang pernah berkembang di era raja Gupta (236-600 M.). Kata *Kakawin* diambil dari kata Jawa Kuno "kawi" (puisi) dan Sanskerta "kavya". Di samping memiliki pola metrical yang khusus, *Kakawin* juga dapat ditandai memiliki keunikan tersendiri karena menggunakan bahasa Jawa Kuno.

[6] Pigeaud, "14th Century Majapahit", 480.

[7] Theodore G. Th. Pigeaud, "Religious Belief and Ecclesiastical Organization in 14th Century Majapahit", *BKI* (*Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde*),

bahwa agama Buddha dan Siwa menikmati perlakuan yang sama dan memiliki popularitas yang setara. Beberapa orang yang masuk dalam kategori kelompok kedua antara lain, Hastho Bramantyo dan Dwi Woro Retno Mastuti seperti terbaca dalam bukunya yang berjudul '*Kakawin Sutasoma*', serta Zoetmulder dalam bukunya 'Kalangwan'. Bramantyo dan Mastuti menulis, "Sejak masa kerajaan-kerajaan kuna di Jawa Tengah (abad ke-8 hingga ke-10 Masehi), agama Hindu Siwa dan Buddha Mahayana telah hidup berdampingan".[8] Sementara Zoetmulder berpendapat bahwa kedua agama tersebut saling mempengaruhi, dan bahkan dalam ajaran tertentu keduanya hampir sama.[9]

Kendati demikian, sebagian orang menafsirkan akhir cerita *Kakawin Sutasoma* sebagai kemenangan Buddha atas Siwaisme maupun Hindusime secara umum. Sosok Kala, Porusada dan bahkan Gajahwaktra adalah perwujudan Siwa. Zoetmulder, misalnya, menuliskan bahwa ketika Porusada berubah wujud menjadi Rudra saat melawan Sutasoma, teks Sutasoma tidak lagi berbicara tentang Raja Ranakanda atau Porusada, tetapi Bhatara Rudra atau Siwa.[10] Hall juga menyebut Gajahwaktra sebagai inkarnasi Rudra, dan inkarnasi ini tidak lain adalah penjelmaan Siwa, atau bisa juga diartikan sebagai Ganesha, anak Siwa yang berkepala gajah.[11]

Jika dikatakan bahwa akhir cerita *Kakawin Sutasoma* –Sutasoma telah mengalahkan inkarnasi Siwa—berarti kekalahan Siwa atas Buddha, maka dapat diartikan bahwa konflik tersebut tidak lain adalah superioritas ajaran Buddha atas Siwa, dengan Sutasoma dan agama Buddha adalah

4 (1962), 480.

[8] Bramantyo dan Mastuti, *Kakawin Sutasoma*, xxi.

[9] Zoetmulder, *Kalangwan*, 347.

[10] *Ibid*., 340.

[11] Hall, "Tradition of Knowledge", 21.

pemenangnya. Mpu Tantular mengakhiri cerita dengan menjadikan Jayantaka (Porusada) menyesali perbuatannya dan meminta Sutasoma untuk mengajarinya tentang ajaran Buddha, dan Jayantaka dan Bethara Kala bertobat dan menjadi pendeta Buddha. Singkat kata, Santoso menulis bahwa pertempuran antara penjelmaan Siwa dan penjelmaan Buddha berujung pada kekalahan Siwa dan perubahan mereka menjadi pengikut Buddha.[12] Zoetmulder juga menulis bahwa rasa cinta-kasih dan anti kekerasan Buddha kepada seluruh makhluk yang termanifestasi dalam sosok inkarnasinya (Sutasoma) dapat menaklukkan kejahatan dan kekuatan perusak pada sosok inkarnasi Siwa yang akhirnya menjadi pengikut ajaran Buddha Mahayana.[13]

Di tempat lain, sebagian ilmuwan lain berpendapat bahwa bahwa kedua agama mengalami penggabungan dan menjadi satu agama. Hobart, misalnya, menandaskan bahwa *Kakawin Sutasoma* merefleksikan proses Siwa dan Buddha terserap menjadi 'guruisme', yaitu konsep yang lebih bersifat lokal tentang penyatuan antara aliran Siwa dan Buddha Mahayana.[14] Sementara itu Kinney menjelaskan bahwa bergabungnya Hindu dan Buddha menjadi satu sistem keagamaan dapat dijelaskan ketika kita menyejajarkan lima kosmik Buddha (Wairocana, Akshobhya, Ranasambhava, Amitabha dan Amoghasiddhi) dengan lima manifestasi Siwa (Sadasiwa, Rudra, Mahadewa, Brahma dan Wisnu), dan mereka dapat disembah di kompleks candi yang sama.15

Karena itu, akhir cerita *Kakawin Sutasoma* bukanlah kekalahan Kala (ajaran Siwa), tetapi sebagai penerimaan Kala

[12] Soewito Santoso, "The 'Samaya' of Bharadah dan Kuturan", *Indonesia*, no. 17 (1974): 53.

[13] Zoetmulder, *Kalangwan*, 348-349.

[14] Hobart, "The Enlightened Prince", 78.

[15] Kinney, *Worshipping Siva and Buddha*, 24-25.

terhadap cara-cara Buddha. Dengan mengakui Sutasoma sebagai entitas yang sama, Kala menerima ajaran Buddha, dan mampu menggabungkan ajaran Siwa dengan Buddha. Siwa dan Buddha menjadi satu kesatuan tunggal. Penggabungan ini dapat dilihat dalam praktik agam Hindu modern di Bali: ternyata ada aliran yang disebut sebagai aliran Siwa-Buddha dimana tradisi Buddha terserap ke dalam tradisi Hindu. Selain itu, tradisi persembahan dengan menggunakan dupa dan bunga tidak lain adalah hasil adopsi dari praktik tradisi Buddha.[16] Zoetmulder menegaskan bahwa para dewa adalah penjelmaan dharma tertinggi dan tujuan akhir dari segala sesuatu, apa pun bentuk sekte maupun alirannya, ibarat puncak gunung dapat diraih oleh siapapun dari berbagai arah.[17] Sementara itu Bramantyo dan Masturi dalam pengantar buku Sutasoma menulis, apa pun upaya untuk mencapai tujuan itu dapat berbeda-beda, tetapi tujuannya satu dan sama: Buddha dan Siwa adalah satu dan sama.[18]

Namun jika menilik di balik penulisan *Kakawin Sutasoma*, Mpu Tantular adalah seorang pujangga keraton yang diperintah raja untuk menyusun cerita Sutasoma. Bisa dipastikan bahwa *Kakawin Sutasoma* adalah wujud agenda politik kerajaan Majapahit. Perlu kita sadari bahwa *Kakawin Sutasoma* disusun disaat aliran Siwa dan Buddha sedang berkembang, karena itu boleh jadi *Kakawin* ini diperintahkan untuk disusun agar tercipta harmoni dan perdamaian antara kedua agama. Dengan demikian, perjumpaan Sutasoma dengan inkarnasi Siwa harus dilihat sebagai penggabungan antara ajaran Buddha dan Siwa, bukan sebagai superioritas satu aliran dibanding aliran yang lainnya.

---

[16] Hana Aghababian, "*Kakawin Sutasoma*", 34.
[17] Zoetmulder, *Kalangwan*, 335.
[18] Bramantyo dan Mastuti, *Kakawin Sutasoma*, xx.

Meski demikian, penelitian ini berpandang bahwa doktrin bhinneka tunggal ika merupakan ajaran yang sudah sangat kuno, dan berusia satu milenium dalam sejarah Jawa dan Nusantara. Oleh karena itu *Kakawin Sutasoma* dalam amatan penelitian ini sesungguhnya hanyalah memori kolektif dari ajaran yang sudah terpupuk sejak Abad 10 M, awal kerajaan Mataran Kuno di Jawa Timur. Sebagaimana sudah diulas sebelumnya, ajaran ini terbentang luar dari periode Mataram, Singhasari, hingga Majapahit. Sejak periode Mataram kuno, kurang lebih di awal abad 10 M, embrio narasi bhinneka tungga ika sesungguhnya sudah ditemukan. Agama Hindu dan Buddha sudah menjadi agama mayoritas masyarakat pada masa itu, akan tetapi ganasnya persaingan wangsa Shailendra dan wangsa Sanjaya, sama sekali tidak mencatatkan adanya perang agama. Di Jawa—dilacak sejak periode paling kuno sekalipun, tidak pernah ditemukan bukti-bukti yang meyakinkan adanya perang agama. Bahkan, perang agama juga tidak ditemukan setelah kehadiran Islam.[19] Hingga hari ini masyarakat masih dipaksa untuk terkesima dengan dua monumen raksasa warisan kedua wangsa yang pernah berkuasa di Jawa. Wangsa Shailendra mewariskan Borobudur, dan monumen agung Rara Jonggrang dipastikan sebagai karya *masterpiece* wangsa Sanjaya yang bertahta di kerajaan Mataram kuno [sebelum pindah ke Jawa bagian timur]. Wangsa Shailendra adalah para penganut Buddha, dan wangsa Sanjaya merupakan penganut Shiwa. Harus dicatat, pudarnya kekuasaan dinasti Shailendra di Jawa, tidak lantara menjadikan raja-raja Mataram keturunan Sanjaya memaksa rakyat untuk hanya menyembah Shiwa. Raja-raja Mataram juga tetap menghormati bangunan-bangunan Buddha warisan Shailendra, lebih tepatnya membiarkannya.

[19] Bernard H.M. Vlekke, *Nusantara: Sejarah Indonesia*, (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2016), hal. 35

Menarik dicermati, sejak periode ini keputusan menganut Budhha maupun Shiwa memang ditentukan oleh para raja, akan tetapi praktik-praktik penyembahan yang sangat eksklusif hampir tidak pernah ditemukan. Masuknya agama baru tidak melahirkan perubahan mendasar bagi praktik-praktik pemujaan. Sebaliknya, kehadiran agama baru justru menambah unsur dan mengayakan praktik pemujaan. Pendek kata, tidak ada pemaksaan bagi rakyat untuk menyembah Shiwa atau Buddha secara eksklusif, penghormatan terhadap kedanya bukan hanya diperbolehkan bahkan dianjurkan.[20] Inilah pondasi doktrin bhinneka tungga ika yang sudah menjiwai Jawa bahkan sejak periode awal kekuasaan Mataram Kuno. Pondasi ini akan terus menjadi pijakan yang kokoh bagi penguasa-penguasa Jawa untuk membangun legitimasi kekuasaanya, hingga ratusan tahun kemudian, bahkan mungkin hingga hari ini.

Doktrin kuno ini mengalami sintesis sedemikian rupa dengan keyakinan kosmologis para penguasa Jawa. Kekuasaan di Jawa memang pasang surut, silih berganti kerajaan dan dinasti. Meski begitu, tidak ada satupun penguasa Jawa yang menegaskan dirinya sebagai *homo novus* [penguasa baru]. Raja Jawa selalu menegaskan dirinya sebagai mata-rantai dari keturunan raja-raja sebelumnya. Ada keyakinan yang dirawat dari generasi ke generasi bahwa, semua prestasi kekuasaan raja berhubungan dengan kekuatan spiritualitasnya. Dan oleh karena itu, tidak ada hal yang lebih arif kecuali menyerap legitimasi dan kekuatan spiritual raja-raja pendahulu. Wawasan kosmologis seperti ini telah menciptakan suatu kearifan yang autentik di Jawa bahwa, kehormatan seorang raja sangat ditentukan oleh kekuatan spiritualnya. Salah satu legitimasi spiritual seorang raja adalah dengan menegaskan dirinya

[20] Bernard H.M. Vlekke, *Ibid*, hal. 35-36

sebagai mata-rantai dari keturunan raja-raja pendahulu. Bahkan, bila seandainya seorang raja benar-benar seorang *homo novus*, maka dicarilah pelbagai cara untuk mendaku diri sebagai keturunan, atau setidaknya pewaris sah.[21]

Wawasan seperti ini telah berdampak besar bagi menguatnya doktrin bhinneka tungga ika di Jawa. Agama dinasti pendahulu tidak akan dienyahkan begitu saja karena berhubungan dengan sumber legitimasi dan kekuatan spiritual. Pendek kata, doktrin bhinneka dan kekuasaan di Jawa merupakan dua hal yang saling mengaliri, bersintesis terus menerus dalam sejarah kekuasaan di Jawa, hingga melahirkan suatu visi baru tentang penyatuan Nusantara. Dalam semangat sintesis seperti ini, perang agama bukan yang tidak pernah ditemukan, bahkan raja-raja pada akhirnya akan membangun legitimasinya dengan menyerap semua jenis spiritualitas yang bersumber dari agama yang bercokol di Jawa. Dalam konteks seperti ini, tidak mengejutkan bila konsep sintesis-tantris, menyerapan unsur-unsur spiritual Shiwa dan Buddha sudah dikenal sejak periode Mataram kuno.

Pada masa Mpu Sindhok, raja pertama kerajaan Mataram yang sudah bermigrasi di Jawa bagian timur pada awal abad 10 M, dikenal sebagai raja pertama yang mewariskan semangat sintesis tersebut dalam karya susastra kuno yang menakjubkan.[22] Mpu Sindhok merupakan raja pertama yang memerintahkan penulisan epik Ramayana versi Jawa. *Kakawin* ini tentu saja merupakan epik inspiratif yang dijadikan acuan untuk pembuatan prasasti, relief, dan

[21] Bahkan model legitimasi demikian terus diwarisi oleh pemimpin-pemimpin pemerintahan dalam pengalaman Indonesia modern. Doktrin kosmologi kekuasaan dalam tradisi Jawa telah membuat semua pemimpin seperti tidak memiliki kepercayaan diri bila tidak menegaskan dirinya memiliki matarantai dengan penguasa-penguasa Jawa di zaman kuno. Intinya, tidak pernah ada penguasa *homo novus* di Jawa dan Nusantara.

[22] George Cœdès, *Asia Tenggara Masa Hindu-Buddha*, (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia; Forum Jakarta-Paris; Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, 2015), hal. 182

bangunan candi yang bercorak Hindu.[23] Meski begitu, pada masa pemerintahan Mpu Sindhok juga, seorang pujangga bernama Sambharasūryāwaraṇa menuliskan naskah Buddhis berjudul *Sang Hyang Kamahāyānikan*.[24] Naskah tersebut berisi ajaran Buddha aliran Trantrisme, dan masih selamat hingga hari ini. Disebut-sebut sebagai naskah paling penting dalam memahami Buddhisme Jawa sekaligus sebagai acuan untuk memahami arsitektur Buddha pada masa.

Sintesis serupa, meski tidak sama persis, sesungguhnya ditemukan juga pada nama *abhiseka* dan gelar untuk para raja Jawa. Untuk menyebut satu di antara mereka, raja Erlangga keturunan Mpu Sindhok, merupakan raja yang pada dirinya menumpuk dua identitas Wisnu dan Siwa sekaligus. Berdasarkan prasasti Pucangan [1041], sangat tegas informasi bahwa Erlangga adalah pengikut Wisnu yang sangat teguh pendirian. Fakta historis yang cukup mengejutkan adalah ditemukannya prasasti Sumengka [1059] yang menyebut Erlangga dengan gelar Paduka Mpungku Bhatara Guru. Prasasti ini diduga dikeluarkan oleh keturunan Erlangga, Raja Janggala dengan nama *abhiseka* Sri Mahajara Rakai Halu Pu Juru Samarotsaha Karnnakesana Ratnasangkha Kirrtisinga Jayantaka Tungga Dewa. Sangat kuat dugaan bahwa ia merupakan anak menantu Erlangga. Prasasti tersebut menggunakan stempel Garudamukha dan ungkapan Janggala Lancana, yakni emblem kerajaan Janggala. Harus dicatat, gelar Bhatara Guru dalam prasasti tersebut menegaskan bahwa Erlangga merupakan titisan Siwa, atau setidaknya pengikut Siwa. Data historis yang tampak bertolak belakang tersebut sesungguhnya hanya dapat dimengerti bahwa pada periode Erlangga, penyatuan Siwa dan Wisnu sudah menjadi hal lazim di lingkungan kerajaan. Sintesis-mistik demikian merupakan

[23] Poerbatjaraka, 1926a, hal. 264; 1932 hal. 151

[24] N.J. Krom, 1926, hal. 219

hal lazim bahkan sejak periode kuno.

Di antara semua raja Jawa, mungkin hanya pada diri Kṛtnagara, penguasa Singhasari ketururnan Ken Dedes, yang begitu percaya diri dengan identitas sistesis-mistis, menumpuk substansi Siwa dan Buddha pada dirinya. Dalam naskah *Pararaton* dengan sangat jelas dikisahkan, "*Sri Ranggawuni atinggal putra lanang aran Sri* Kṛtnagara. *Sira Mahisa Campaka atinggal putra lanang aran Raden Wijaya. Siraji* Kṛtnagara *sira anjeneng abhiseka Bhatara Siwa-Buddha.*" [Sri Ranggawuni meninggalkan putra laki-laki bernama Sri Kṛtnagara. Mahisa Campaka meninggalkan putra laki-laki bernama Raden Wijaya. Raja Kṛtnagara dinobatkan menjadi raja bergelar Bhatara Siwa-Buddha.].[25]

Hampir semua ahli sejarah mengakui bahwa, pada periode Singhasari, perbedaan antara Siwa dan Buddha dapat dikatakan sudah hampir lenyap. Ada transformasi yang luar biasa, baik Siwa maupun Buddha telah sepenuhnya berubah menjadi Jawa itu sendiri. Kedua agama dan konsep ketuhanan telah berpadu menjadi satu. Para ahli menyebut hal ini sebagai kemenangan sintesis-Tantrisme. Sintesis demikian lahir karena sistem keyakinan bahwa raja-raja yang tangguh lahir dan ditempa oleh praktik Trantris. Maka tidak mengherankan bila sebuah bangunan peribadatan pada masa lalu dengan mudah ditemukan perpaduan simbol antara Siwa dan Buddha. Candi-candi dibangun megah dengan perpaduan tersebut. Dalam konteks kemenangan sinkretisme Tantris ini, raja Singhasari terakhir, Kṛtnagara, dianggap sebagai sosok paling berpengaruh dalam pemikiran tersebut.[26]

---

[25] Agung Kriswanto [Penj.], *Pararaton*, (Jakarta: Peberbit Wedatama Widya Sasta, 2009), hal. 68-69

[26] Bernard H.M. Vlekke, *Ibid*, hal. 55

Kemenangan sintesis-Trantis pada masa Singhasari sesungguhnya merupakan bukti kematangan doktrin bhinneka tunggal ika yang sudah dipupuk sejak 200 tahun sebelumnya. Bukti-bukti adanya sintesis ini terhampar sejak pemerintahan Mpu Sindhok hingga mendapat pematangannya yang sempurna pada periode Majapahit di bawah pemerintahan Hayam Wuruk. Penelitian ini ingin menegaskan bahwa sintesis-Trantris merupakan doktrin yang sudah matang pada periode pemerintahan Kṛtnagara sehingga terus mendasari kesadaran masyarakat Jawa, hingga periode puncaknya, ketika doktrin tersebut diabadikan oleh Mpu Tantular pada periode pemerintahan Hayam Wuruk. Harus diakui bahwa, sebagai doktrin kuno, narasi bhinneka tunggal ika terus bertalian dengan dinamika politik dan kekuasaan di Jawa. Sebagaimana doktrin bhinneka tunggal ika, visi penyatuan Jawa dan Nusantara juga merupakan doktrin yang mengalami evolusi dari periode ke periode. Bisa dikatakan, doktrin bhinneka tuggal ika telah menjadi pendasaran yang sangat penting bagi visi penyatuan Nusantara.

Sesudah periode Singhasari, Gayatri Rajapatri disebut sebagai satu-satunya tokoh yang menjadi jembatan untuk melanjutkan dan mengabadikan doktrin ajaran bhinneka tunggal ika dan visi penyatuan Nusantara. Gayatrilah satu-satunya putri Kṛtnagara yang mampu melanjutkan visi besarnya. Tidak ada tokoh lain selain Gayatri yang mampu memahami visi besar raja Kṛtnagara. Negarakrtagama dalam wirama 46 berkisah:

Ndan sang śrī paramē śwarī tri bhuwanā nāma grajā nindhita,
tansah dyah duhitā prakāśita mahādēwyānulus ring hajöng,
prājñā pārimitākya sang-/-maka jayēndrā dēwyanindyēng

raras,

{23a}*dyah gāyatryanurāga wungsu pinakādin rāja patnīng puri*.

Adapun Sang Parameswari Tribuana yang sulung cantik tanpa cela, tidak lain Dyah Duhita tersohor wanita rupawan tiada tara, Prajnya Parimita mengagumkan bagai menandingi Dewi Saci dalam kecantikannya, yang bungsu Dyah Gayatri amat dikasihise bagai permaisuri terkemuka.

Atas jasanya yang luar biasa, Gayatri terus dikenang bukan hanya oleh raja-raja Majapahit sesudahnya, tetapi gagasan-gagasan besarnya telah menjadi pondasi yang kokoh bagi berdirinya Indonesia dan Nusantara. Dalam konteks penelitian ini, Tulungagung memiliki hubungan primordial yang tidak biasanya dengan doktrin bhinneka tunggal ika, karena tulungagung adalah tempat pendharmaan Gayatari sekaligus ditancapkannya tugu penyatuan Nusantara. Prajnaparamithapuri disebut juga dengan wisesapura itu memiliki pengertian bahwa di sub kawasan selataran Tulungagung adalah tugu batas gaib di mana trauma pembelahan Jawa dipulihkan dan visi mandala cakrawala Nusantara mendapat tempatnya.

B. Kawasan Selatan Tulungagung sebagai Situs Bhinneka Tunggal Ika dan Tugu Penyatuan Nusantara

Sebagaimana sudah diulasa sebelumnya, penelitian ini mengikuti pendapat Stutterheim, bahwa Bhayalango tidak lain adalah Kamal Pandak sebagaimana tertera dalam *Nāgarakṛtāgama* pupuh 68 bait 5. Tempat ini berfungsi sebagai penanda perbatasan (tugu). Pentahbisan ini, di mata Stutterheim, lebih bersifat magis. Adapun cerita dalam pupuh 68 bait 3, lanjut Stutterheim, bukanlah tentang perbatasan

akan tetapi lebih merupakan cerita tentang situasi setelah pembelahan wilayah. Tim riset ini, setelah melakukan ekspedisi ke sejumlah tempat bersejarah, candi dan situs pertapaan di seluruh wilayah Tulungagung, banyak membenarkan pendapat Stutterheim meskipun kami berbeda dari ilmuwan tersebut dalam hal keyakinan bahwa cerita pembelahan wilayah dan pentahbisan di atas tidak sekedar magis, tetapi juga realis, bersifat geografis dan nominal.

Dalam konteks pendapat inilah, Tulungagung memiliki cerita yang sangat kuno tentang sejarah kebhinnekaan dan penyatuan Nusantara. Kota ini memiliki ikatan primordial yang sangat kuat karena, di sinilah, Kamal Pandhak dan Bhayalango, tempat ditetapkannya tugu peringatan tentang penyatuan Jawa pada periode Majapahit. Penetapan ini terkait dengan refleksi atas peristiwa pembelahan kerajaan Erlangga yang terus dikenang sepanjang sejarah. Di situs keramat ini pula, tugu batas gaib itu didirikan. Pembelahan wilayah kerajaan Erlangga yang menjadi trauma sejarah penduduk pulau Jawa terekam dalam *Kakawin Nāgarakṛtāgama* pupuh 68.3-4. Namun, karena kurang detilnya penjelasan mengenai pembagian wilayah kedua kerajaan tersebut, pupuh ini menyisakan pertanyaan, dimanakah letak batas-batas kedua negara tersebut? Para ilmuwan tergelitik untuk mengupas teka-teki perbatasan tersebut. Di antara mereka adalah P.V. van Stein Callenfels, F.D.K. Bosch, N.J. Krom, W.H. Rassers, Maclaine Pont, C.C. Berg, Teeuw, Uhlenbeck, Aichele, Max Nihon dan W.F. Stutterheim.

Perhatian para ilmuwan mengarah pada pupuh 68. Pupuh ini menjadi sangat menarik karena cerita pembelahan kerajaan Erlangga menjadi Janggala dan Panjalu berkaitan erat dengan sebuah daerah yang hingga kini masih misterius dan menjadi polemik–*Nāgarakṛtāgama* menyebutnya dengan nama

Kamal Pandak. Selain itu, muncul pertanyaan lainnya: apakah betul Bhayalango yang sekarang ada di Tulungagung adalah Bhayalango yang dimaksud dalam teks *Nāgarakṛtāgama*? Ternyata, sejumlah orang memperselisihkan hal tersebut. Hadi Sidomulyo (nama lain dari Nigel Bullough, seorang ilmuwan dari Inggris) berasumsi, Bhayalango versi *Nāgarakṛtāgama* berada di daerah sekitar Bangil-Pasuruan. Sedangkan Stutterheim memastikan diri bahwa Bhayalango sebagaimana disebut dalam *Nāgarakṛtāgama* adalah Boyolangu yang saat ini berada di Tulungagung.

Salah satu ilmuwan yang mencoba menafsirkan batas negara antara Jenggala dan Panjalu tersebut adalah Pieter Vincent van Stein Callenfels. Menurut ilmuwan Belanda ini, kata kunci untuk menyibak teka-teki batas negara tersebut terletak pada kata "*arnawa*". Berbeda dari Kern yang menerjemahkan kata ini dengan "laut" dalam "*Sankrit-inscriptie te Simpang*", menurut van Stein Callenfels kata "*arnawa*" bisa diterjemahkan dengan arti lain, yaitu "sungai besar". Diduga sungai Brantas menempati peran yang sangat vital dalam upaya membaca batas kedua negara di atas. Karena aliran air sungai Brantas bersumber dari sisi Gunung Kawi, maka gunung ini dianggap sebagai tempat penting dalam menentukan titik awal batas negara. Van Stein Callenfels berkesimpulan bahwa daerah Kamal Pandak, atau yang kita kenal dengan istilah Prajnaparamitapuri, sudah seharusnya berada di sekitar gunung Kawi tersebut.

Pendapat yang sama juga dilontarkan oleh Bosch dalam tulisannya *Kumbhawajrodaka en Toyeng Kundi Sankeng Langit*. Bosch menyakini Brantas memainkan peran penting dalam upaya kita membaca batas negara Janggala dan Panjalu. Namun, sayangnya, pupuh 68 bait 3 tidak bercerita tentang batas keduanya secara tuntas, tetapi hanya mengupas

sebagian saja seperti terbaca dalam potongan "kulwan purwwa dudug ring arnawa" –artinya, ([batas] Timur-Barat di sepanjang arnawa). Pertanyaan yang kemudian timbul adalah apakah yang dimaksud dengan kata "arnawa" tersebut merujuk pada sungai Brantas ataukah sungai lain, misalnya sungai Leksa—sebuah sungai kecil berasal dari pinggir selatan gunung Kawi yang kemudian bersatu dengan sungai Brantas di daerah Karangkates (Malang). Bosch dengan tegas menyatakan bahwa kata "arnawa" dalam Sanskerta dan Jawa Kuno memiliki arti "sungai besar". Dikarenakan sungai Leksa beraliran kecil, sungai ini tidak mewakili kata tersebut. Untuk memperkuat pendapatnya Bosch mengutip kata lain dalam pupuh 68.3 "dudug ring" yang berarti garis membujur Timur-Barat, dan itu tidak lain adalah garis sungai Brantas. Ia meyakini sebagian perbatasan meliputi lereng Kawi yang mengalirkan Brantas. Bosch memahami kalimat "t*oyeng kundi sangkeng langit*" adalah garis sungai Leksa yang dianggapnya sebagai garis yang pernah ditorehkan oleh Mpu Bharada Utara-Selatan bersama kucuran "air kendi yang berasal dari langit". Bagi Bosch, pembelahan dengan cara Mpu Bharada tersebut bukan sesuatu yang mustahil. Ia mencoba memahaminya dengan menghadirkan analisis dengan melihat julukan yang disandang oleh Bharada, yaitu "*yogiswara*". Julukan ini ia terjemahkan sebagai "pemilik kekuatan magis". Sebagai seorang yogiswara, dengan cara melakukan suatu laku tapa yang dikenal di kalangan pengikut Buddha di India sebagai kasina, Mpu Bharada berhasil melakukan proses penuangan air kendi sebagaimana diceritakan dalam *Nāgarakṛtāgama*. Air yang dituangkan dari kendi dari atas langit, kemudian menjadi sungai Leksa hingga sekarang. Adapun tempat kejadian itu berlangsung, menurut Bosch, terjadi di sisi selatan gunung Kawi. Di tempat ini, Mpu Bharada tersangkut puncak pohon

asem di saat terbang, lalu mengutuk pohon asem tersebut menjadi kerdil, dan lalu meletakkan kendi di tempat ini juga. Tempat dimana kendi diletakkan ini, menurut Bosch, kelak diperingati oleh generasi Majapahit di kemudian hari dengan mendirikan situs yang terpahat di dalamnya gambar air laut, tempatnya di daerah yang saat ini dikenal dengan nama Sirah Kencong (masuk Kabupaten Blitar). Tempat ini, dalam pandangan Bosch, adalah daerah yang kita kenal di dalam *Kakawin Nāgarakṛtāgama* dengan nama Kamal Pandak (arti: pohon asem yang pendek akibat dikutuk oleh Mpu Bharada).

Cara pandang Bosch tersebut mendapat kritikan dari Krom, seorang ilmuwan Belanda lain. Krom menganggap bahwa pendapat Bosch masih problematis. Krom melihat ada dua hal terpisah yang masih sulit diakurkan dalam narasi pupuh 68.3-4, pertama, yaitu cerita tentang perjalanan terbang Mpu Bharada yang akhirnya tersangkut puncak pohon asem dan lantas dikutuk menjadi kerdil, dan keduanya Mpu Bharada melaksanakan perintah Erlanggauntuk membagi kerajaan menjadi dua dimana tempat peletakan kendi dianggap sebagai tempat pembelahan wilayah dimulai. Pada tahap ini, batas kedua negara masih belum jelas. Meskipun senanda dengan pendapat van Stein Callenfels yang berpendapat "*arnawa*" merujuk sungai Brantas yang berada di dekat lereng Kawi, namun Krom menganggap penggambaran batas kedua kerajaan masih belum tuntas karena hanya membicarakan bagian selatan Gunung Kawi saja. Konstruksi yang dilakukan van Stein Callenfels, menurutnya, belum memuaskan: Mpu Bharada "membagi pulau Jawa menjadi bagian Barat dan bagian Timur, hingga ke laut (antara Sunda dan selat Bali), sementara arah Utara dan Selatan menuju laut (laut Jawa dan Samudera Selatan) berarti membatasi kerajaan menjadi relatif kecil dibanding kenyataan yang seharusnya, padahal pulau Jawa

secara geografis memiliki garis yang memanjang ketimbang melebar. Keberatan Krom terhadap pendapat sebelumnya, batas kedua kerajaan seperti itu tidak digambarkan demikian itu oleh teks *Nāgarakṛtāgama*. Cara tersebut tidak lain dikatakannya sebagai cara yang dipaksakan dalam membaca peta dengan memunculkan "titik poros", yaitu daerah Kamal Pandak. Meskipun begitu, Krom tetap menduga bahwa Kamal Pandak masih berada di lereng Selatan Gunung Kawi.

Ilmuwan lain yang kemudian tertarik untuk ikut membicarakan batas kedua negara Erlanggaadalah Rassers. Ia menggunakan cara pandang etnologi yang menjadi tema kajian disertasinya di Leiden University pada tahun 1922 berjudul '*De Pandji-roman*' dan kemudian diterjemahkan dalam bahasa Inggris '*Panji, the Culture Hero*' yang bercerita tentang kisah Panji. Ilmuwan ini berusaha membaca persoalan batas negara Janggala dan Panjalu dan pembagian kerajaan Erlanggadengan memasukkan analisis tema-tema yang ada dalam kisah Panji tersebut. Menurut Rassers budaya Jawa dipenuhi dengan simbolisme dualitas. Artinya, masyarakat Jawa membayangkan–sebagai bentuk *collective vision/ dream*—adanya penyatuan seluruh wilayah Jawa di bawah satu kekuasaan dengan setiap negara-negara kecil berada di bawah satu komando kekuasaan pusat meskipun pada saat yang sama mereka terpisah secara geografis dan otonom.

Ilmuwan berikutnya yang ikut berusaha menjawab problem pembelahan kerajaan Erlanggaadalah Maclaine Pont. Ia menawarkan penjelasaan yang berbeda. Ketika para ilmuwan di atas membicarakan titik pertemuan pembatasan Utara-Selatan dan Timur-Barat dalam pembelahan berada di Palungan, yang ia identifikasikan sebagai Kamal Pandak, Maclaine Pont memunculkan dua titik pembatas berbeda. Titik pertama bergerak Barat-Timur dari sisi selatan kecamatan

Bajranegara ke arah danau garam di dekat Canggu. Titik kedua bermula dari Utara Gunung Anjasmara di desa Jabung. Garis ini ia lihat sebagai kelanjutan dari lereng Kawi. Dari situ, lantas, garis itu bergerak ke arah Utara melewati Canggu. Meski ia yakin garis Utara-Selatan ini sebagai kelanjutan dari lereng Kawi, namun ia masih ragu tentang garis Barat-Timur. Adapun danau garam, Maclaine Pont meyakini tempat ini pasti merupakan tempat yang disucikan, dan ia berpendapat bahwa keberadaan telaga ini terkait erat dengan air suci yang dicurahkan oleh Mpu Bharada, kemungkinan sebagai sumber pengambilannya.

Dalam bukunya yang berjudul *Origin, Form and Function of the Middle-Javanese Theory of the Division of the Realm* yang terbit pada tahun 1953, Berg membahas teori pembelahan kerajaan Erlangga menurut historiografi masyarakat asli Jawa. Dalam buku ini Berg tidak saja mempercayai bahwa aksi Mpu Bharada dalam pembelahan wilayah tersebut tidak dapat dipertanggungjawabkan dalam sejarah, tetapi bahwa pembelahan wilayah kerajaan Erlangga itu sendiri tidak lain adalah produk dari mitos. Berg menganggap pendapat Bosch yang menyatakan bahwa air magis yang dikucurkan dari kendi membentuk sungai Leksa, tidak logis. Berg mengkritik panjang lebar pendapat Kern. Menurutnya, Kern memisahkan kata "*maparwa*" dari pupuh 68.3c dari frase di belakangnya "*ng lor kidul*" dengan mengabaikan pronoun "ng" yang menempatkan "*lor kidul*" dan "*kulwan purwwa*" secara setara, dan menambahinya dengan kata "dan" dalam penerjemahannya, sehingga terbaca sebagian perbatasan bergerak dari Barat ke Timur, dan sebagian yang lain dari Utara ke Selatan". Semestinya, menurut Berg, begini: untuk membaca "*maparwa ng lor kidul*" kita jangan melupakan pupuh 68.3a yang berbunyi "*amarwa ng bhumi*". Selain itu, kata "*dudug*" yang berarti arah,

maka perbatasan harus dibaca bergerak dari Barat-Timur melewati sebuah daerah Utara-Selatan. Karena ungkapan "*mahelet samudra*" berarti "(dengan) laut di antara ...", dengan demikian kata "*arnawa*" dan kata "*samudra*" merujuk pada Selat Madura. Ujung akhir dari garis Barat-Timur, menurut Berg, haruslah berada di pantai. Ia berkesimpulan bahwa Mpu Bharada mengakhiri perjalanan terbangnya di pantai Jawa, tepatnya di sebuah tempat bernama "Kamal Pandak", di dekat daerah Porong yang berjarak sekitar 125 km ke arah Barat dari Porong. Jika pendapat Berg ini ada benarnya, maka toponimi untuk "Kamal Pandak" tersisa saat ini sebuah kota bernama Pandakan (sekarang masuk wilayah Kabupaten Pasuruan).

Teori Berg ini mendapat kritikan dari Teeuw dan Uhlenbeck seperti tertuang dalam tulisan *Over de Interpretatie van de Nagarakertagama*.[27] Pendekatan yang dipakai keduanya adalah pendekatan filologi terhadap teks-teks Jawa Kuno, terutama untuk membaca Nagarakertagama pupuh 35 bait 2-3 dan dari pupuh 67 bait 3 hingga pupuh 68 bait 5. Untuk menerjemahkan pupuh 68.3-4, mereka sepakat dengan kritikan Berg terhadap pendapat sebelumnya, namun untuk pupuh 68.3a-c, mereka masih bertanya-tanya apakah "*ng lor kidul*" berposisi sebagai subyek ataukah obyek dari "*maparwa*". Berbeda dengan Berg, mereka memilih posisi kata tersebut sebagai subyek. Jadi terbaca begini: "Utara dan Selatan terbelah menjadi dua". Kendati demikian, pupuh 68.3d menjadi problematis ketika "mahelet samudra" diartikan "dengan adanya laut di antara..." bukan "laut tertentu", frase ini dianggap tidak merujuk adanya perbatasan nominal yang bersifat geografis. Dari cara pandang ini mereka tidak lagi merasa perlu mencari tahu dimana letak lokasi perbatasan kedua kerajaan tersebut secara geografis.

[27] A. Teeuw and E. M. Uhlenbeck, "Over de Interpretatie van de Nagarakertagama", *BKI* 114 (1958), 210-37.

Ilmuwan berikutnya yang tertarik dalam polemik ini adalah Aichele seperti tertuang dalam tulisan '*Lor-Kidul*'.[28] Menurutnya, istilah "*lor-kidul*" berarti "tanah yang luas". Dengan demikian pupuh 68.3cd terbaca berikut ini: "tanah yang luas, hingga sampai ke laut di Barat, begitu juga di Timur, dibagi menjadi dua bagian yang memiliki jarak tidak begitu jauh antara keduanya, sejak itu tanah Jawa mempunyai dua penguasa". Di mata Aichele, cerita pembelahan kerajaan tidak diyakini sedang bercerita tentang batas wilayah yang betul-betul kasat mata. Pendapat Aichele tentang arti "*ng lor kidul*" sebagai "daerah yang luas" mendapat kritikan dari Theodore Pigeaud, seorang penulis *magnum opus Java in the Fourteenth Century*. Dalam buku ini Pigeaud berpendapat bahwa historisitas legenda Kamal Pandak dalam cerita pembelahan wilayah kerajaan Erlangga bukan sesuatu yang penting. Ia berpendapat bahwa garis yang membentang Barat-Timur sepanjang kaki bukit sebelah utara gunung Penanggungan bergerak hingga ke Selat Madura hanyalah garis imajiner. Pigeaud menolak pendapat Berg tentang keberadaan Kamal Pandak terletak di Pandakan (di dekat Porong). Pendapat Berg tersebut dianggapnya sebagai pendapat yang tidak berdasar. Di mata Pigeaud, satu hal yang perlu diperhatikan adalah bahwa cerita tentang pembelahan wilayah kerajaan Erlangga hanyalah cerita oral yang dibayangkan oleh masyarakat Majapahit abad ke-14 sebagai perpecahan sebuah dinasti yang pernah terjadi dalam sejarah Jawa dan merupakan hal lumrah di tengah masyarakat.

Ilmuwan berikutnya yang ikut dalam polemik mengenai pembelahan wilayah kerajaan Erlangga adalah Buchari. Ia menulis di Madjalah llmu-ilmu Sastra Indonesia dengan judul '*Sri Maharaja Mapanji Garasakan*'.[29] Berangkat dari

[28] W. Aichele, "Lor-Kidul", *BKI* 115 (1959): 328-35.

[29] *Buchari*, "Sri Maharaja *Mapanji Garasakan*", Madjallah llmu-ilmu Sastra

pembacaan atas bukti epigrafi prasasti Pamwatan, Buchari berpendapat bahwa Erlangga memiliki lima anak. Putri pertama bernama Sanggramawijaya. Kelak, tanpa diketahui sebabnya, kedudukannya sebagai *rakyan mahamantri i hino* (putri mahkota) diganti oleh saudara laki-lakinya yang lebih muda, Samarawijaya pada tahun 1037, yang kemudian menjadi penguasa kerajaan Panjalu. Sedangkan anak yang lain, Mapanji Garasakan, kemungkinan anak Erlangga dari istri Bali, diangkat sebagai raja pertama Janggala. Pada tahun 1052, Mapanji Garasakan diganti oleh Mapanji Alanjung Ahyes. Diperkirakan antara tahun 1052 dan 1059, saudara tiri keempat, Samarotsaha melanjutkan tahta kerajaan Janggala. Cerita pembelahan yang bermula dari peperangan dan berujung juga dengan peperangan, bukanlah cerita mitos, karena prasasti Mapanji Garasakan yang dinamai oleh Buchari dengan nama Turun Hyang B, menyebut adanya perang melawan Panjalu pada tahun 1044 M.

Dalam pandangan Buchari, keberadaan secara geografi inkripsi semacam ini pasti menentukan batas antara Janggala dan Panjalu. Disertai informasi yang ada dalam *Nāgarakṛtāgama*, ketika keberadaan prasasti Erlangga tersebut ditemukan di Utara sungai Brantas dan sungai Porong maka berarti batas pembelahan kerajaan berada di sungai Lanang atau sungai Solo. Menurut Buchari, sungai Lanang, sungai kecil pecahan dari sungai Lamong merupakan sungai hasil dari air magis Mpu Bharada yang mengucur dari Kendi. Alasannya, karena sungai ini tidak jauh dari tempat ditemukannya prasasti Pamwatan. Bahkan Buchari meyakini lebih lanjut, akan lebih masuk akal jika sungai Lamong menjadi perbatasan antara Janggala dan Panjalu, karena kerajaan Janggala berada di utara yang dipimpin oleh Mapanji Garasakan, dan kerajaan

Indonesia, 1967, 1-25.

Panjalu berada di sebelah selatan sebagai tempat berkuasa Samarawijaya.

Ilmuwan berikutnya yang ikut membicarakan batas kerajaan Janggala dan Panjalu adalah Max Nihon.[30] Dengan menggunakan pendekatan *text-historical fact*, ia berpendapat bahwa persoalan perbatasan antara Janggala dan Panjalu sesungguhnya berporos di gunung Anjasmara yang berada persis di tengah pulau Jawa. Ketika pembelahan dilakukan untuk menentukan wilayah Barat dan wilayah Timur (Barat-Timur), garis lurus Utara-Selatan ditarik dari gunung Anjasmara hingga ke Karangkates—tempat dimana sungai Leksa yang berasal dari lereng gunung Kawi mengalir ke Selatan hingga bertemu dengan sungai Brantas. Sedangkan Kamal Pandak, menurut Max Nihon, berada tepat dimana sungai Brantas mengalami perbelokan arus, dari yang semula mengalir Selatan-Utara menjadi Barat-Timur, yaitu di sekitar Tengaran (saat ini masuk kecamatan Peterongan, Jombang).

Pendapat Max Nihon tersebut menyisakan pertanyaan, jika garis pembelahan adalah Karangkates-gunung Anjasmara-Tengaran, lalu, untuk wilayah selatan Karangkates hingga Laut Selatan—terutama wilayah sebelah selatan aliran sungai Brantas, dari Karangkates hingga ke Barat sampai saat Brantas berbelok ke arah utara (wilayah Tulungagung sekarang)—wilayah yang tidak masuk ke dalam wilayah dua kerajaan tersebut, lalu, statusnya bagaimana? Wilayah tersebut berkategori wilayah apa? Kenapa wilayah ini tidak dimasukkan ke dalam salah satu wilayah kerajaan? Apakah karena daerah yang tidak produktif secara ekonomi sehingga ditinggal oleh kedua pemilik kerajaan tersebut, ataukah justru karena memiliki nilai amat penting sehingga daerah ini tidak masuk

[30] Max Nihon, "Rule and Realm: The Division of Airlangga's Kingdon in the Fourteenth Century", *Indonesia*, No. 42 (Oct., 1986), 78-100.

dalam kekuasaan keduanya? Jika kondisi saat ini Tulungagung masuk kategori daerah yang subur, alasan karena tidak bernilai ekonomis dan produktif tidak memiliki dasar. Maka jawabannya adalah pada pertanyaan kedua, Tulungagung memiliki posisi strategis dalam cerita pembelahan kerajaan Airlangga. Jika demikian halnya, lalu, nilai penting daerah Tulungagung ini apa? Ada baiknya terlebih dahulu kita menghadirkan pendapat seorang ilmuwan yang ikut berpolemik tentang pupuh 68 *Nāgarakṛtāgama*. Ilmuwan tersebut adalah W.F. Stutterheim.

Stutterheim menulis tiga artikel yang menyinggung persoalan batas negara Janggala dan Panjalu terbit di *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* (BKI, atau *Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia*) edisi 89 tahun 1932 dan edisi 95 tahun 1937 dengan judul *Oudheidkundige Aantekening XVIII: Bhajalangoe de Grenspaal Tussen Panjalu en Janggala* (pertama), *Oudheidkundige Aantekening XVII: Tjandi Bhayalangoe en Prajnaparamitapuri* (kedua) dan *Oudheidkundige Aantekening XLVIII: Waar Lag Erlangga's Kluizenarij van den Pucangan?*' (ketiga). Dalam tulisan tersebut Stutterheim menegaskan bahwa kata "Bhyalango" yang tertulis dalam *Nāgarakṛtāgama* di pupuh 69 bait 2 dan pupuh 74 bait 1 tidak lain adalah candi "makam" Rajapatni, dan saat ini berada di Boyolangu, kabupaten Tulungagung. Selanjutnya ia menegaskan bahwa Bhayalango ini merupakan tempat dimana didirikannya tugu atau tanda perbatasan kedua negara sebagaimana tertulis dalam *Nāgarakṛtāgama* pupuh 68 baris 5. Apa alasan Stutterheim berpendapat demikian? Alasannya, karena tempat ini merupakan titik perbatasan yang paling lemah dalam pembelahan kerajaan Airlangga. Oleh karena itu, di tempat ini perlu didirikan candi dengan nama Prajnaparamitapuri, dan tidak lain adalah Palungan. Meskipun alasan Stutterheim ini cukup logis, tapi terasa

masih mengganjal, karena sesungguhnya—selain karena menjadi titik terlemah dalam pembelahan wilayah Janggala dan Panjalu—Tulungagung merupakan daerah pertapaan dan karesian. Keberadaan Tulungagung sebagai daerah perbukitan yang sangat cocok untuk bertapa dan mensucikan diri (tahap *wanaprastha*) tidak menjadi pertimbangan Stutterheim. Barangkali Stutterheim belum berekspedisi ke seluruh perbukitan yang menjadi tempat pertapaan tersebut.

Seorang ilmuwan dari Inggris, Hadi Mulyono (bernama asli Nigel Bullough), dengan mendasarkan cerita "blusukan" Hayam Wuruk versi *Nāgarakṛtāgama* yang pernah melewati Bhayalango sebelum memasuki Madakaripura,[31] berpendapat bahwa Bhayalango berlokasi di Bangil-Pasuruan, diperkirakan di Candi Dermo.[32] Lalu, Bhayalango versi Stutterheim berlokasi dimana? Dengan penuh keyakinan, Stutterheim menegaskan bahwa lokasi Bhayalango versi *Nāgarakṛtāgama* berada di Tulungagung yang saat ini dikenal sebagai kecamatan Boyolangu. Karena posisi Tulungagung sebagai daerah pertapaan, karesian, daerah disucikan, dan daerah netral dari dunia politik, maka keberadaan candi "makam" Rajapatni Gayatri di Boyolangu, Tulungagung—bukan di Bangil—dapat dipahami dan lebih masuk akal.

Selain itu, Stutterheim menolak pendapat Kern yang menganggap situs Bhayalango sebagai tempat yang berbeda dengan Prajnaparamitapuri. Bahkan ia menolak pendapat Bosch yang mengaitkan antara pembelahan kerajaan

[31] Menurut Amrit Gomperts, Madakaripura diperkirakan berada di Pasuruan. Pendapat ini berbeda dari pendapat Stutterheim yang menyatakan Madakripura berada di dekat air terjun Madakaripura di dekat gunung Bromo, maupun pendapat Graff yang menyebut Madakripura berada di dekat Bangil. Lihat, Amrit Gomperts, "A Possible Location of Gajah Mada's Madakaripura", *Wacana*, Vol. 8, No. 1 (April 2006), 104-112.

[32] Lihat, Nigel Bullough, "Menelusuri Jalan Perjalanan Raja Hayam Wuruk ke Lamajang pada Tahun 1281 CE. (1359 M)". Paper Tidak Diterbitkan di Fakultas Ilmu Sosial, Universitas Negeri Surabaya. (2004), 20.

Erlangga dengan Pinggir Raksa dalam cerita *Pararaton* dengan beberapa alasan. *Pertama*, motif "air tumpah" ke laut sebagaimana terpahat di peninggalan Sirah Kencong memiliki hubungan dengan hadiah Hayam Wuruk yang dibagi-bagikan pada saat upacara Sraddha, atau ritual memperingati kematian Rajapatni, bukanlah argumen yang kuat. Apa pasalnya? Karena hadiah yang dibagikan tersebut bukan dibuat dari batu sebagaimana terlihat dalam situs Sirah Kencong, tetapi berbentuk bunga dan makanan. Selain itu, ternyata, motif tumpah air ke laut merupakan hal lumrah kita temui di Bali. Karena itu, pahatan dalam situs tersebut bukan sesuatu yang istimewa. Alasan *kedua*, sebagaimana pernah diungkapkan oleh Bosch bahwa sosok Mpu Bharada memiliki keistimewaan dalam kesaktian dan ilmu magis serta masuk kategori manusia *linuwih*, dengan demikian perbatasan kedua negara yang dibuat manusia, dalam anggapan Stutterheim, tidak diperlukan lagi. Kita perlu mempertanyakan pendapat Stutterheim ini, jika perbatasan itu hanya perbatasan magis, bukan perbatasan geografis, lalu kenapa cerita Mpu Bharada seakan-akan mengungkapkan batas kedua kerajaan tersebut terlihat sebagai garis sungai Brantas? Jadi, menurut penulis, perbatasan itu memiliki dua sisi, perbatasan magis tetapi juga sekaligus perbatasan geografis.

Sekali lagi, Bhayalango tidak lain adalah Kamal Pandak sebagaimana tertera dalam *Nāgarakṛtāgama* pupuh 68 bait 5. Tempat ini berfungsi sebagai penanda perbatasan (tugu). Tim riset ini, setelah melakukan ekspedisi ke sejumlah tempat bersejarah, candi dan situs pertapaan di seluruh wilayah Tulungagung, banyak membenarkan pendapat Stutterheim meskipun kami berbeda dari ilmuwan tersebut dalam hal keyakinan bahwa cerita pembelahan wilayah dan pentahbisan di atas tidak sekedar magis, tetapi juga realis,

bersifat geografis dan nominal.

Atas Dasar ini, penelitian penetapkankan bahwa Canda Gayatri yang ada di Boyolangu merupakan candi sebagaimana disebutkan dalam wirama 68 dan 69 *Nāgarakṛtāgama*. Di sinilah tempat pendharmaan Gayatari sebagai satu-satunya jembatan yang mengawetkan doktrin bhinneka tunggal ika dan visi penyatuan Nusantara. Candi Sanggarahan juga memiliki hubungan dengan Gayatari karena panil-panil cerita panji yang dibangun sejak abad 15 itu merupakan ekspresi trauma pembelahan wilayah dan mimpi penyatuan yang diekspresikan melalui karya-karya Sastra sejak masa kerjaaan Kadiri, lebih tepatnya sejak masa Kameswara. Situs-situs lain, seperti Gua Pasir, Gua Silomangleng, dan Gua Tritis yang ada di sepanjangan perbukitan Gunung Budhek bisa ditetapkan sebagai warisan Erlangga dengan argumentasi bahwa, situs-situs tersebut banyak berisi relief arjunawiwaha yang dipahat pada dinding gua buatan, yang diperkirakan dibangun pada abad 11 M.

Penelitian ini juga menegaskan bahwa Tulungagung juga memiliki hubungan primordial dengan gagasan penyatuan Nusantara. Tafsir ini didasarkan pada temuan atas prasasti prasasti Sarwwadharma yang dikeluarkan Kṛtnagara pada tahun 1269 yang ditemukan di Penampihan, lereng Gunung Wilis,[33] yakni informasi tentang Apanji Patipati sebagai tokoh yang mengarsiteki visi cakrawala mandala. Dalam prasasti tersebut dijelaskan bahwa masyarakat di wilayah Sarwwadharma meminta bantuan Sang Rāmapati bersama dengan Rakryan Apatih dan Sang Dharmmādhyaksa ri Kasaiwan Sang Apanji Tanutama, menghadap dan memohon raja Kṛtnagara agar menjadikan wilayah mereka menjadi wilayah swatantra. Semua daerah yang ditetapkan sebagai swatantra lepas sebagai

[33] *OJO* LXXIX; HB. Sarkar; *JGIS*, V, 1935

wilayah Thānibala sehingga dibebaskan dari semua jenis pajak dan pengutan.[34]

Dalam prasasti juga dijelaskan bahwa raja Kṛtnagara mengabulkan permohonan tersebut, mempertimbangkan bahwa wilayah Sarwwadharma telah berjasa sangat besar bagi pemerintahan Jayawisnuwarddhana, pada masa Sang Pamgēt Ranu Kabayan Sang Apanji Patipati. Pada masa pemerintahan Jayawisnuwarddhana sesungguhnya wilayah Sarwwadharma tersebut telah ditetapkan sebagai wilayah sīma swatantra.[35] Tegaslah bahwa Sang Apanji Patipati adalah Dharmmādhyaksa ring Kasaiwan,[36] pada masa pemerintahan Jayawisnuwarddhana. Tokoh ini merupakan Dharmmādhyaksa ring Kasaiwan sebelum Sang Apanji Tanutama. Jelas sekali tokoh Sang Apanji Patipati berasal Sarwwadharma di wilayah timur lereng Gunung Wilis dan di dekat Candi Penampihan, Sendang, Tulungagung saat ini.

Mahisa Campaka dan Rangga Wuni meminta perlindungan kepada Sang Apanji Patipati untuk menghindari pengejaran Lembu Ampal, maka hampir bisa dipastikan, kediaman Sang Apanji Patipati adalah di lereng Timur Gunung Wilis dan wilayah Candi Penampihan. Inilah yang menjelaskan mengapa Tulungagung seperti memiliki hubungan primordial, bukan dengan kekuasaan Singhasari, tetapi dengan ide besar mandala cakrawala. Di pelbagai lapisan masyarakat, masih dengan mudah dilacak *oral history* tentang bagaimana Sang Apanji Patipati sesungguhnya lebih merupakan guru spiritual dan arsitek visi besar mandala cakrawala yang ditegaskan oleh pemerintahan Jayawisnuwarddhana. Tentu kadar kebenaran

[34] Marawati Djoened Poesponegoro dan Nugroho Notosusanto, *Ibid*, hal. 411

[35] Ini merupakan wilayah yang dianugerahi raja sebagai wilayah perdikan kepada seorang pejabat atau penduduk yang telah berjasa kepada raja atau kerajaan, biasanya merupakan wilayah perdikan untuk kepentingan merawat bangunan suci.

[36] Istilah itu berarti pejabat tinggi kerajaan yang bertugas menjalankan fungsinya mengatur urusan-urusan hukum dan agama Siwa.

oral history selalu bisa dipertanyakan, akan tetapi bila sejarah dipandang sebagai warisan yang masih memiliki bekasnya hingga hari ini, maka sejarah oral sekalipun harus tetap dipertimbangkan.

Apa pun tafsir tentang pergolakan kekuasaan Singhasari sesudah Ranggah Rājasa mangkat, ada sejumlah fakta empiris yang tidak mungkin ditolak oleh para ahli. Sejak Ken Angrok dinobatkan menjadi raja Tumapel/Singhasari, konsep negara federasi dalam wujudnya yang paling sederhana sesungguhnya sudah dikenal. Prasasti Mūla-Malurung sendiri memberikan informasi yang memperkuat dugaan tersebut. Prasasti memberikan informasi bahwa kerajaan Tumapel/Singhasari menjangkau wilayah yang sangat luar, termasuk wilayah Kadiri, bekas kerajaan Dandang Ghendis. Karena itu, semua keturunan Ken Angrok mendapat bagian untuk memerintah di wilayah kerajaan-kerajaan kecil di bawah kekuasaan Tumapel, misalnya Ratnaraja menjadi raja di Morono; Narajaya menjadi raja di Hring; Sabhajaya menjadi raja di Lwa, Narāryya Kirana menjadi raja di Lamajang; Narāryya Murddhaja menjadi raja di Daha.[37]

Bila merujuk pada argumentasi demikian maka hipotesis Slamet Muljana tentang adanya pembelahan wilayah kerajaan Singhasari menjadi mentah. Terwujudnya konsep federasi, meski dalam wujudnya yang sangat sederhana, telah mengembalikan kita kepada informasi *Nāgarakṛtāgama* bahwa penyatuan Janggala dan Panjalu tetap dimulai sejak masa Ken Angrok. Meski, tentu saja orang bisa berdebat, penyatuan yang dimaksud dalam wilayah yang lebih terbatas, dan belum dikerangkai oleh suatu doktrin penyatuan yang matang, yakni doktrin cakrawala mandala Jawa atau Nusantara. Di antara kesimpangsiuran informasi—dan memang demikianlah sifat

[37] Marawati Djoened Poesponegoro dan Nugroho Notosusanto, *Ibid*, hal. 405

sejarah—lebih memadai bila dikatakan bahwa, penyatuan Jawa secara geografis sesungguhnya telah dilakukan oleh Ranggah Rājasa, meski visi atau doktrin penyatuan itu baru ditegaskan oleh Jayawisnuwarddhana bersama dengan Mahisa Campaka. Atas dasar pandangan ini, ulasan ini perlu merujuk kembali sumber utama *Nāgarakṛtāgama* dan *Pararaton*.

Cerita tentang Rangga Wuni atau Wisnuwarddhana bersama dengan Mahisa Campaka, menurut penelitian ini, bukan sekadar cerita tentang penggulingan kekuasaan Panji Tohjaya, lebih dari itu cerita tersebut merupakan pergulatan dalam mematangkan doktrin penyatuan wilayah. Mungkin dalam sejarah kerajaan-kerajaan di Nusantara, baru pada periode ini pemerintahan diselenggarakan secara bersama-sama. Dalam wirama 41/2 *Nāgarakṛtāgama* dikisahkan, "*Bhatāra wara wiṣṇu warddhana ketēka putranira sang gumanti siniwi, bhatāra nara singha ro--/--wangira tulya mādhawa sahāgrajāmagehi*" [Bhatara Wisnuwarddhana putra Baginda yang menggantikannya, bersama Bhatara Narasinghamūrtti bagaikan Kresna dengan kakanya (Basudewa) memerintah negeri].[38] Dalam tafsir lain, pemerintahan bersama itu bagaikan Wisnu dan Indra atau bagaikan sepasang naga.

Sebagaimana informasi *Nāgarakṛtāgama*, *Pararaton* juga menyebut bahwa setelah Rangga Wuni naik tahta ia menggunakan nama abhiseka Śrī Jayawisnuwarddhana, sedangkan Mahisa Campaka menggunakan nama abhiseka Narasinghamūrrti. Ia dijadikan sebagai ratu *angabhaya*, atau sejenis wakil raja. Masih menurut *Pararaton*, keberadaan Mahisa Campaka dan Rangga Wuni telah mengusik Panji Tohjaya yang tengah menikmati kekuasaannya. Raja yang baru dinobatkan itu, akhirnya menyuruh Lembu Ampal untuk menyingkirkan keduanya. Informasi ini bocor, dan kedua

[38] I Ketut Riana, *Ibid*, hal. 209

keturunan Ken Angrok itupun akhirnya minta perlindungan ke rumah Sang Pamgēt Ranu Kabayan Sang Apanji Patipati.39

Tokoh Sang Apanji Patipati adalah tokoh sentral yang menyokong dan menghantar Wisnuwarddhana naik tahta, mungkin juga tokoh sentral yang mengusulkan pemerintahan bersama Wisnuwarddhana dan Narasinghamūrrti. Selain disebut di *Pararaton*, nama tokoh tersebut juga muncul di prasasti Mūla-Malurung. Sesudah menghantar Wisnuwarddhana, Apanji Patipati lalu mengabdi kepada pemerintahannya hingga berlanjut pada pemerintahan Kṛtnagara. Bila merujuk pada prasasti Mahaksobhya [1289 M], jelas sekali tergambarkan bahwa penyatuan Jawa dan Nusantara sesungguhnya baru terjadi pada periode Jayawisnuwardhana dengan nama abhiseka Sri Sakalakalana Kumaladhumardana Kamaleksana berdasarkan prasasti Mula-Malurung [1255] dan Maribang [1248 M].[40] Sri Jayawisnuwardhana atau dikenal juga dengan Prabu Seminingrat, disebut dalam prasasti Mahaksobhya sebagai Raja Jawa yang berhasil menyatukan kembali Janggala dan Panjalu karena kutukan Mpu Bharada sudah tawar pada masa raja ini berkuasa. Ia merupakan cucu pendiri kerajaan Singhasari, Ken Angrok. Pada masa Prabu Seminingrat inilah, ±1254 M, nama Singhasari secara resmi diperkenalkan. Setelah berlangsung selama 200 tahun lebih gejolak pembelahan kerajaan Erlangga terjadi, baru pada periode inilah visi penyatuan Jawa kembali menemukan bentuknya. Pergolakan politik dan kekuasaan di Jawa pada akhirnya berhasil dijadikan sebagai energi kreatif, terus menemukan bentuk ideal ideologi penyatuan. Pada generasi berikutnya, pada masa Sri Kṛtnagara, anak Prabu Seminingrat,

[39] Kriswanto, *Ibid*, hal. 63-64; Lihat juga versi [1] J.L.A. Brandes, "*Pararaton* [Ken Arok] of the Booek der Koningen van Tumapel en van Majapahit", *VBG*, LXII, 1920; [2] R. Pitono Hardjowardojo, *Pararaton*, (Djakarta: Bhratara, 1965); [3] Ki J. Padmapuspita, *Pararaton*, (Jogjakarta: Taman Siswa, 1966).

[40] L.C. Damais, *Extrait du tome XLVII,* BEFE, 1995, hal. 197-9

ideologi penyatuan ini secara definitif berhasil keluar dari cangkang ke-Jawa-an menjadi Nusantara.

Sri Kṛtnagara dikenal sebagai raja Singhasari yang mematangkan seluruh visi penyatuan. Di tangannya, orientasi penyatuan Jawa mulai ditinggalkan. Ia beranjak dengan mengembangkan imajinasi tentang Nusantara, penyatuan melesat jauh melampaui Jawa dan menjamah seluruh wilayah kepulauan lain dalam bentangan katulistiwa. Kṛtnagara meninggalkan wawasan penyatuan yang hanya berkutat pada Janggala-Panjalu warisan Erlangga, ia berkehendak membangun kekuasaan yang luas dan membentang di wilayah-wilayah kepulauan.[41] Dalam hal agama dan spiritualitas, Kṛtnagara juga dikenal sebagai raja yang paling sukses dalam membangun apa yang disebut dengan sinkretisme Tantris sebagai basis bagi kokohnya kebhinnekaan di Nusantara.[42] Di pundaknya, ideologi penyatuan Nusantara dan ajaran kebhinnekaan menyatu dan akan terus mencari bentuk paling ideal. Periode inilah yang oleh penelitian ini disebut sebagai eksperimen kedua penyatuan wilayah.

Sebagaimana pernah dipaparkah oleh Dwi Cahyono (2010), jejak itu dapat ditemukan di situs Penampihan Tulungagung kawasan Barat. Menurut Dwi, keberadaan prasasti batu (*linggoprasasti*) yang disebut penampihan. Disebut penampian 1 bertarik saka 820 atau 898 masehi dari raja Balitung di situs ini memberi petunjuk bahwa terhitung semenjak abad ke-9 lereng timur Gunung Wilis bernaung di bawah kekuasaan Mataram, adapun prasasti Sarwwadjarma (penampian II) yang dapat diketahui dengan jelas prasasti tembaga *thamraprasasti* yang berjumlah 7 lempeng ini ditulis atas perintah dari Kṛtnagara raja terakhir Singasari

[41] Slamet Muljana, hal. 117
[42] Bernard H.M. Vlekke, hal. 55

berisi tentang Anugrah waranugraha kepada pejabat Darmaji karena Panji Pati-Pati berupa penetapan perdikan Sima atau *swatantra* bagi visayapumpunan atau kesatuan sejumlah desa *sarwadharma* yakni nama *arkhais* (kuno) Dusun penampihan dan daerah daerah sekitar nama Sarwa Dharma itu sendiri mengandung arti seluruh lembaga atau tempat keagamaan khususnya yang berada di lereng Timur Gunung Wilis alasan pemberian anugerah itu adalah

Prasasti ini dikaitkan dengan jasa arsitek politik Singhasari Apanji Pati-Pati dalam realisasi doktrin politik Cakrawala Mandala Jawa yakni integrasi pulau Jawa dari yang sebelumnya terpecah menjadi dua bumi Jenggala dan Panjalu. Adapun Prasasti penampian 3 merupakan prasasti Batu yang berasal dari masa Majapahit akhir hal ini didasarkan pada tarikhnya yang menunjuk pada tahun (1460 M) tulisan yang bisa dibaca hanyalah sebanyak 7 larik selebihnya tidak terbaca lantaran aus, pada baris ke-7 terdapat kata babek yang menunjuk pada sungai Babakan sungai ini bermata air di lereng gunung Wilis yang bermuara di kali Ngrowo dengan arah aliran melintas areal sekitar Candi penampihan serta wilayah Karangrejo pada bantaran sungai Babakan itulah didapati sejumlah situs selain Candi penampihan terdapat situs klagen di Desa Tanjungsari, posisi candi penampihan yang berada di sekitar mata air tuk kali Babakan menjadi penting artinya yakni sebagai media pencucian sakralisasi terhadap kandungan air di sungai ini sehingga air yang mengalir ke lereng dan lembah Gunung Wilis menjadi air yang suci (*tirha*) ibarat air kehidupan atau Keabadian (Amreta).

Melalui ulasan ini, sekali lagi ditegaskan bahwa, bahwa Tulungagung memang memiliki hubungan primordial dengan gagasan penyatuan Nusantara yang didasarkan pada prasasti Sarwwadharma yang dikeluarkan Kṛtnagara pada tahun

1269 yang ditemukan di Penampihan, lereng Gunung Wilis,[43] yakni informasi tentang Apanji Patipati sebagai tokoh yang mengarsiteki visi cakrawala mandala. Tegaslah bahwa Sang Apanji Patipati adalah Dharmmādhyaksa ring Kasaiwan,[44] pada masa pemerintahan Jayawisnuwarddhana. Tokoh ini merupakan Dharmmādhyaksa ring Kasaiwan sebelum Sang Apanji Tanutama. Jelas sekali tokoh Sang Apanji Patipati berasal Sarwwadharma di wilayah timur lereng Gunung Wilis dan di dekat Candi Penampihan, Sendang, Tulungagung saat ini.

[43] *OJO* LXXIX; HB. Sarkar; *JGIS*, V, 1935

[44] Istilah itu berarti pejabat tinggi kerajaan yang bertugas menjalankan fungsinya mengatur urusan-urusan hukum dan agama Siwa.

BAB V
KESIMPULAN DAN REKOMENDASI

A. Kesimpulan

Setelah melalukan ekspedisi di semua situs utama di subkawasan Tulungagung Selatan dan Berat, juga diperkayakan dengan kajian litertur, pendokumentasian atas cerita rakyat dan *oral history*, penelitian ini menyimpulkan bahwa Tulungagung merupakan situs terpentung bagi pemupukan dan pematangan doktrin bhinneka tunggal ika dan visi penyatuan Nusantara. Penelitian juga menyimpulkan bahwa Gayatari Rajapatni adalah satu-satunya tokoh dalam peralihan Singhasari dan Majapahit yang menjadi jembatan bagi upaya mengawetkan doktrin bhinneka tunggal ika dan visi penyatuan Nusantara. Hanya karena alasan penulisan sejarah kanonik yang cenderung beriorientasi laki-laki nama Gayatri Rajapatni tidak pernah-pernah disebut kembali. Atas dasar inilah penelitian ini menetapkan bahwa kawasan Tulungagung Selatan dan Barat harus menjadi kawasan yang paling diperhitungkan dalam perbincangan kebhinnekaan Indonesia modern.

1. Gayatri Rajapatni dan Narasi Bhinneka Tunggal Ika

Narasi bhinneka tunggal ika memang ditulis oleh Mpu Tantular pada periode puncak kekuasaan Majapahit. Pada

pupuh 139/5 doktrin kuno itu dideklarasikan dalam sebuah bait, "*bhinnêka tunggal ika tan hana dharma mangrwa*". Meski begitu, bhinneka tunggal ika merupakan doktrin kuno yang bahkan masih bisa dilacak sejal periode Mataram kuno, kurang lebih di awal abad 10 M. Embrio narasi bhinneka tungga ika sesungguhnya sudah ditemukan. Agama Hindu dan Buddha sudah menjadi agama mayoritas masyarakat pada masa itu, akan tetapi ganasnya persaingan wangsa Shailendra dan wangsa Sanjaya, sama sekali tidak mencatatkan adanya perang agama. Di Jawa—dilacak sejak periode paling kuno sekalipun, tidak pernah ditemukan bukti-bukti yang meyakinkan adanya perang agama.

Menarik dicermati, sejak periode ini keputusan menganut Budhha maupun Shiwa memang ditentukan oleh para raja, akan tetapi praktik-praktik penyembahan yang sangat eksklusif hampir tidak pernah ditemukan. Tidak ada pemaksaan bagi rakyat untuk menyembah Shiwa atau Buddha secara eksklusif, penghormatan terhadap kedanya bukan hanya diperbolehkan bahkan dianjurkan. Inilah pondasi doktrin bhinneka tungga ika yang sudah menjiwai Jawa bahkan sejak periode awal kekuasaan Mataram Kuno. Pondasi ini akan terus menjadi pijakan yang kokoh bagi penguasa-penguasa Jawa untuk membangun legitimasi kekuasaanya, hingga ratusan tahun kemudian, bahkan mungkin hingga hari ini.

Doktrin kuno ini mengalami sintesis sedemikian rupa dengan keyakinan kosmologis para penguasa Jawa. Kekuasaan di Jawa memang pasang surut, silih berganti kerajaan dan dinasti. Meski begitu, tidak ada satupun penguasa Jawa yang menegaskan dirinya sebagai *homo novus* [penguasa baru]. Raja Jawa selalu menegaskan dirinya sebagai mata-rantai dari keturunan raja-raja sebelumnya. Di antara semua raja Jawa, mungkin hanya pada diri Kṛtnagara, penguasa

Singhasari ketururnan Ken Dedes, yang begitu percaya diri dengan identitas sistesis-mistis, menumpuk substansi Siwa dan Buddha pada dirinya. Pada periode Singhasari, perbedaan antara Siwa dan Buddha dapat dikatakan sudah hampir lenyap. Ada transformasi yang luar biasa, baik Siwa maupun Buddha telah sepenuhnya berubah menjadi Jawa itu sendiri. Kedua agama dan konsep ketuhanan telah berpadu menjadi satu. Para ahli menyebut hal ini sebagai kemenangan sintesis-Tantrisme. Sintesis demikian lahir karena sistem keyakinan bahwa raja-raja yang tangguh lahir dan ditempa oleh praktik Trantris. Maka tidak mengherankan bila sebuah bangunan peribadatan pada masa lalu dengan mudah ditemukan perpaduan simbol antara Siwa dan Buddha. Candi-candi dibangun megah dengan perpaduan tersebut. Dalam konteks kemenangan sinkretisme Tantris ini, raja Singhasari terakhir, Kṛtnagara, dianggap sebagai sosok paling berpengaruh dalam pemikiran tersebut.

Pada masa peralihan Singhasari-Majapahit, Gayatri adalah satu-satunya tokoh yang mampu menjembatani doktrin tersebut sehingga mampu diawetkan menjadi kesadaran masyarakat pada zamannya, dan menjadi pondasi bagi terbentuknya Nusantara dan Indonesia modern. Setali tiga uang, Gayatri juga merupakan satu-satu jembatan yang mampu merawat gagasan besar visi penyatuan Nusantara yang dicetuskan oleh Wishnuwarddana dan Kṛtnagara sehingga menjadi pondasi yang kokoh bagi terbentuknya Nusantara yang masih bisa diwarisi hingga hari ini.

2. Hubungan Primordial Gayatari Rajapatni dengan Tulungagung

Penelitian ini mengikuti pendapat Stutterheim, dan menetapkan bahwa Bhayalango tidak lain adalah Kamal

Pandak sebagaimana tertera dalam *Nāgarakṛtāgama* pupuh 68 bait 5. Tempat ini berfungsi sebagai penanda perbatasan (tugu). Pentahbisan ini, di mata Stutterheim, lebih bersifat magis. Adapun cerita dalam pupuh 68 bait 3, lanjut Stutterheim, bukanlah tentang perbatasan akan tetapi lebih merupakan cerita tentang situasi setelah pembelahan wilayah. Tim riset ini, setelah melakukan ekspedisi ke sejumlah tempat bersejarah, candi dan situs pertapaan di seluruh wilayah Tulungagung, banyak membenarkan pendapat Stutterheim meskipun kami berbeda dari ilmuwan tersebut dalam hal keyakinan bahwa cerita pembelahan wilayah dan pentahbisan di atas tidak sekadar magis, tetapi juga realis, bersifat geografis dan nominal.

Dalam konteks pendapat inilah, Tulungagung memiliki cerita yang sangat kuno tentang sejarah kebhinnekaan dan penyatuan Nusantara. Kota ini memiliki ikatan primordial yang sangat kuat karena, di sinilah, Kamal Pandhak dan Bhayalango, tempat ditetapkannya tugu peringatan tentang penyatuan Jawa pada periode Majapahit. Penetapan ini terkait dengan refleksi atas peristiwa pembelahan kerajaan Erlangga yang terus dikenang sepanjang sejarah. Di situs keramat ini pula, tugu batas gaib itu didirikan, yakni tugu yang menandai penyatuan Jawa dan Nusantara, situs itu tidak lain adalah Candi Gayatri yang masih berdiri hingga hari ini di daerah Boyolangu Tulungagung.

Penelitian ini juga menegaskan bahwa Tulungagung juga memiliki hubungan primordial dengan gagasan penyatuan Nusantara. Tafsir ini didasarkan pada temuan atas prasasti prasasti Sarwwadharma yang dikeluarkan Kṛtnagara pada tahun 1269 yang ditemukan di Penampihan, lereng Gunung Wilis, yakni informasi tentang Apanji Patipati sebagai tokoh yang mengarsiteki visi cakrawala mandala. Dalam prasasti tersebut

dijelaskan bahwa masyarakat di wilayah Sarwwadharma meminta bantuan Sang Rāmapati bersama dengan Rakryan Apatih dan Sang Dharmmādhyaksa ri Kasaiwan Sang Apanji Tanutama, menghadap dan memohon raja Kṛtnagara agar menjadikan wilayah mereka menjadi wilayah swatantra. Semua daerah yang ditetapkan sebagai swatantra lepas sebagai wilayah Thānibala, sehingga dibebaskan dari semua jenis pajak dan pengutan.

Dalam prasasti juga dijelaskan bahwa raja Kṛtnagara mengabulkan permohonan tersebut, mempertimbangkan bahwa wilayah Sarwwadharma telah berjasa sangat besar bagi pemerintahan Jayawisnuwarddhana, pada masa Sang Pamgēt Ranu Kabayan Sang Apanji Patipati. Pada masa pemerintahan Jayawisnuwarddhana sesungguhnya wilayah Sarwwadharma tersebut telah ditetapkan sebagai wilayah sīma swatantra. Tegaslah bahwa Sang Apanji Patipati adalah Dharmmādhyaksa ring Kasaiwan, pada masa pemerintahan Jayawisnuwarddhana. Tokoh ini merupakan Dharmmādhyaksa ring Kasaiwan sebelum Sang Apanji Tanutama. Jelas sekali tokoh Sang Apanji Patipati berasal Sarwwadharma di wilayah timur lereng Gunung Wilis dan di dekat Candi Penampihan, Sendang, Tulungagung saat ini. Sang Apanji Patipati adalah arsitek politik dan spirtualitas yang melahirkan gagasan cakrawala mandala jawa. Tokoh ini benar-benar bertempat di Tulungagung kawasan Barat dan hingga hari ini masih dibanggakan oleh masyarakat Tulungagung.

B. Rekomendasi

Pertama, Pemerintah Kabupaten Tulungagung berkewajiban merestorasi situs-situs penting di kawasan Selatan dan Barat karena menyimpan memori yang tidak ada habisnya bagi ide penyatuan Nusantara dan doktrin bhinneka

sejak 1000 tahun yang lalu.

Kedua, kawasan-kawasan yang disebut dalam penelitian ini merupakan kawasan spiritual. Pada masa Majapahit, kawasan ini merupakan kawasan tujuan ziarah. Bila ingin menghidupkan kembali pariwisata sejarah, maka hendaklah dikembangkan model wisata spiritual.

Ketiga, nama Gayatri Rajapati tidak layak dijadikan sebagai nama terminal. Konsep ini harus segera diganti karena itu bentuk pelecehan. Beliau adalah prajnaparamitha, dalam tradisi Siwa-Buddha bermakna pengetahuan yang tak mendua, dalam tradisi Islam disebut maktifat. Beliau layak menjadi simbol pendidikan dan spiritualitas bangsa.

Keempat, hari jadi kota Tulungagung seharusnya tidak dinisbatkan pada Raja yang berskandal seperti sosok Kertajaya. Seharusnya ada keberanian mengaitkan Tulungagung dengan Erlangga atau Sri Gayatri Rajapatni. Bila ditarik dari angka penahbisan Erlangga di Gua Pasir pada 941/1029 maka akan genap menjadi 998 tahun. Bila ditarik dari pendarmaan Sri Gayatri Rajapatni pada 1362 maka akan genap menjadi 655 tahun.

DAFTAR PUSTAKA

Berg, Bruce L., *Qualitative Research Method for Social Sciences*, USA: Allyn & Bacon A Pearson Education Company, 2001.

Berg, C.C., "Arjuna Wiwaha. Erlangga's levensloop en bruiloftslied", *BKI*, 97.

_____, *Het Rijk van de vijfvoudige Buddha*, Amsterdam, 1962.

Boechari: "Rakryān mahāmantri i hino A study on the highest court dignitary of Ancient Jawa up to the 13th centeru A.D.," *Journal of Historical Society*, University of Singapore, 1967.

Buchari, "Sri Maharaja Mapanji Garasakan", *Madjallah llmu-ilmu Sastra Indonesia*, 1967.

Bramantyo, Hastho dan Dwi Woro Retno Mastuti, *Kakawin Sutasoma*, Jakarta: Komunitas Bambu, 2009.

Bullough, Nigel, "Menelusuri Jalan Perjalanan Raja Hayam Wuruk ke Lamajang pada Tahun 1281 CE. (1359 M)". Paper Tidak Diterbitkan di Fakultas Ilmu Sosial, Universitas Negeri Surabaya, 2004.

Cahyono, Dwi, dkk., *Tapak Budaya Tulungagung*, Dinas Kebudayaan Pariwisata Pemuda dan Olahraga, 2010.

Cœdès, George, *Asia Tenggara Masa Hindu-Buddha*, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia; Forum Jakarta-Paris; Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, 2015.

Denzin, Norman K. dan Yvonna S. Lincoln, *Handbook of Qualitative Research*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.

Drake, Earl, & Gayatri Rajapatni, *Perempuan di Balik Kejayaan*

Majapahit, Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2012.

Djafar, Hasan, *Girīndrawardhana: Beberapa Masalah Majapahit Akhir*, Jakarta: Yayasan Dana Pendidikan Buddhis Nalanda, 1978.

Ensink, J., *On the Old-Javanes and Cantakaparwa and Its Tale of Sutasoma*, 'S-Gravenhage-Martinus Nijhoff, 1967.

Foucault, Michel, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Othres Writings 1927-1977*, New York: Pantheon Book, 1980.

_____, *The Archaeology of Knowledg*e, London and New York: Routledge, 2002.

Gomperts, Amrit, "A Possible Location of Gajah Mada's Madakaripura", *Wacana*, Vol. 8, No. 1, April 2006.

Geldern, R. von Heine, "Conceptions of State and Kingship in South-east Asia", *F.E.Q.*, Vol. 22, Nov, 1942.

Hinzler, H.I.R. (ed.), *Studied in South and Southeast Asia Archaeology*, Jilid 2. Leiden: Koentji Press, 1988.

historia.id/kuno/cerita-panji-di-candi-miri-gambar, diakses pada 30 Desember 2016.

Hall, D.C.E. (ed.), *Historians of Southeast Asia*, New York, 1963.

Hobart, Angela, "The Enlightened Prince Sutasoma: Transformations of a Buddhist Story", *Indonesia*, no. 49 1990.

Hobart, Angela, "The Enlightened Prince Sutasoma: Transformations of a Buddhist Story", *Indonesia*, No. 49, 1990.

Kern "De Sanskrit-incriptie van het Mahaksobhya-beeld te Simpang, stad Surabaya, 1211 Çaka", *VG*, VII, 1917.

Kriswanto, Agung (penj.), *Pararaton*, Jakarta: Penerbit Wedatama Widya Sasta, 2009.

Kinney, Ann R., *Worshiping Siva and Buddha: The Temple Art of East Java*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003.

Munandar, Aris, makalah berjudul "Hubungan Bali dan Jawa Timur: Kajian terhadap Arsitektur Keagamaan dalam Abad

10-11 M", disampaikan pada Pertemuan Ilmiah Arkeologi VII, Cipanas, 12-16 Maret 1996.

Murchison, Julian M., *Ethnography Essentials: Designing, Conducting, and Presenting Your Research*, San Francisco: Jossey-Bass, 2010.

Mulyana, Slamet, *Tafsir Sejarah Nagara Kretagam*a, Yogyakarta: LKiS, 2015.

Nastiti, Titi Surti, *Perempuan Jawa: Kedudukan dan Peranannya dalam Masyarakat Abad VIII-XV*, Bandung: Pustaka Jaya, 2016.

Nihon, Max, "Rule and Realm: The Division of Airlangga's Kingdon in the Fourteenth Century", *Indonesia*, No. 42 Oct., 1986.

Poesponegoro, *Marawati Djoened dan Nugroho Notosusanto, Sejarah Nasional Indonesia II*, Jakarta: Balai Pustaka, 1992.

Poerbatjaraka dan Tardjan Hadiwidjaja, *Kepustakaan Djawa*, Djakarta: Djambatan, 1957.

_____, "De inscriptie van het Mahaksobhya-beeld te Simpang", *BKI LXXVIII*, 1992.

_____, "Panji verhalen onderling gergeleken", B*ibliotheca Javanica*, No. IX, Bandung, 1940.

_____, *Riwajat Indonesia I*, Djakarta: Pembangunan, 1952.

Riana, I Ketut, *Kakawin Dēśa Warṇnana uthawi Nāgarakṛtāgama*, Jakarta: Kompas, 1999.

Santoso, Soewito, "The 'Samaya' of Bharadah dan Kuturan", *Indonesia*, No. 17, 1974.

Sedyawati, Edi, *Budaya Indonesia: Kajian Arkeologi, Seni, dan Sejarah*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2006.

Supomo, S., Lord of the mountains in the fourteen century *Kakawin*, Bijdragen tot de Taal-, *Land-en Volkenkunde* 128 1978.

Stutterheim, *BKI*, edisi 89 tahun 1932 dan edisi 95 tahun 1937.

Stutterheim, "The Meaning of the Hindu-Javanese Candi," *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 51, No. 1

Maret, 1931.

Spradley, James P., *Metode Etnografi*, Yogyakarta: Titian Wacana, 1997.

Teeuw, A. and E. M. Uhlenbeck, "Over de Interpretatie van de Nagarakertagama", *BKI*, 114, 1958.

Vlekke, Bernard H.M., *Nusantara: Sejarah Indonesia*, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2016.

Zoetmulder, *Kalangwan: Sastra Jawa Kuno Selayang Pandang*, Jakarta: Penerbir Djambatan, 1994.

Gambar 1. Prasasti Penampihan I

Gambar 2. Relief Gua Pasir Tulungagung
Photo Akhol Firdaus diambil pada 17 Agustus 2016

2.1. Relief dinding Gua Pasir sisi selatan yang mungkin ditafsirkan sebagai keteguhan Buddha dalam menghadapi godaan Kama.

2.2 Relief dinding Gua Pasir sisi tengah (barat) yang mungkin ditafsirkan sebagai keteguhan Arjuna dalam menghadapi godaan bidadari ketika menjalankan tapa-brata.

2.3 Relief dinding Gua Pasir sisi utara, juga mungkin ditafsirkan sebagai keteguhan Buddha dalam menghadapi godaan Kama.

Gambar 3. Relief Gua Selomangleng

Photo Akhol Firdaus diambil pada 17 Agustus 2016. Relief Selomangleng memiliki urutan adegan yang lebih utuh dibandingkan dengan relief Gua Pasir, meski keduanya dianggap representasi dari Kakawin Arjunawiwāha.

3.1. Relief dinding Gua Selomangleng sisi kiri dinding gua

3.2 Relief dinding Gua Selomangleng sisi tengah dinding gua

3.2 Relief dinding Gua Selomangleng sisi tengah dinding gua

Gambar 4. Relief Dua Petapa atau Dua Pengelana

Photo Akhol Firdaus diambil pada 20 November 2016

Relief di bagian belakang monolith ketiga di situs Gua Pasir. Monolith ketiga ini dipahat menyerupai garuda dengan ciri-ciri pada cakarnya dan sayap yang mengikuti kontur batu. Tangan kanan garuda membawa gada sehingga menyerupai *dwarapala*, meski begitu ujung gada menyerupai kuncup teratai.

4.1. Relief petapa, mungkin juga pengelana, di bagian belakang monolith ketiga situs Gua Pasir

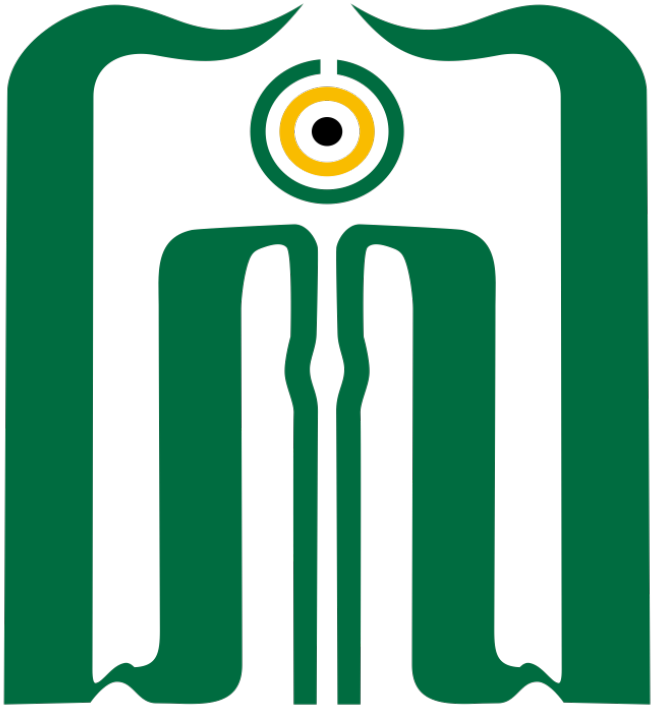
4.2. Monolith ketiga yang dipahat menyerupai garuda dengan membawa gada di situs Gua Pasir.

Gambar 5. Bandingkan Arca Garuda Gua Pasir dan Garudamukha Belahan

Photo Akhol Firdaus diambil pada 20 November 2016

5.1. Arca garuda di situs Gua Pasir

5.2. Arca garudamukha sebagai pengarcaan Erlangga di situs Pemandian Belahan, saat ini arca dipindahkan ke Museum Trowulan bernomor seri 405. [Photo Akhol Firdaus diambil 27 September 2016].



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SAYYID ALI RAHMATULLAH
TULUNGAGUNG

Melacak Jejak SPIRITUALITAS

Bhinneka Tunggal Ika & Visi Penyatuan Nusantara

Tulungagung merupakan situs terpenting bagi pemupukan dan pematangan ajaran bhinnêka tunggal ika dan visi penyatuan Nusantara. Tulungagung adalah 'tanah haram', salah satu tempat yang disucikan di Jawa dari waktu ke waktu untuk menandai visi besar tersebut.

Penelitian juga menyimpulkan bahwa Śrī Gayatri Rājapatni adalah satu-satunya tokoh dalam peralihan Singhasari dan Majapahit yang menjadi jembatan bagi upaya mengawetkan ajaran bhinneka tunggal ika dan visi penyatuan nusantara. Hanya karena alasan penulisan sejarah kanonik yang cenderung beriorientasi laki-laki, nama Gayatri Rājapatni terpinggirkan secara sistematis.

Rangkaian sejarah itu dapat ditemukan pembenarannya di kota tua ini. Tulungagung seakan-akan memiliki ikatan primordial yang sangat kuat dengan ajaran bhinneka tunggal ika dan visi penyatuan Nusantara, karena di sinilah, Kamal Pandhak dan Bhayalango, tempat pendharmaan Ibu Suri Majapahit itu, dalam naskah-naskah kuno telah ditetapkan sebagai tugu peringatan penyatuan Jawa. Penetapan ini terkait dengan refleksi atas peristiwa pembelahan kerajaan Erlangga yang terus dikenang sepanjang sejarah. Di situs keramat ini pula, tugu batas gaib itu didirikan untuk mewakili imajinasi kolektif masyarakat Jawa tentang penyatuan Jawa dan Nusantara.

Institute for Javanese Islam Research

ISBN 978-602-61824-1-8

SERI PENELITIAN